PLATONE

DIALOGHI

VOL. IV

EUTIDEMO - PROTAGORA - GORGIA - MENONE
IPPIA MAGGIORE - IPPIA MINORE
IONE - MENESSENO

TRADOTTI

DA

FRANCESCO ZAMBALDI



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1927

Stampato in Trani, coi tipi della Ditta Tipografica Editrice
Vecchi e C.

AVVERTENZA

La presente versione si fonda sul testo comune di C. F. Hermann confrontato con quelli dello Stallbaum e dello Schanz e con le più autorevoli edizioni dei singoli dialoghi.

Scopo di questa raccolta è di offrire una prima e facile lettura tanto a chi si propone di dedicarsi agli studi filosofici, quanto a chi desidera conoscere Platone senza mire ulteriori. Perciò il traduttore credette di dover badare sopra tutto alla chiarezza e, senza entrare in disquisizioni critiche, scegliere quelle lezioni che in ciascun caso gli parvero più rispondenti al contesto del discorso.

In quanto ai pregi dello stile il traduttore si guardò bene dall'entrare in questa gara col grande artista ben sapendo che si sarebbe esposto a quella sorte d'Icaro, che Orazio minaccia agli emuli di Pindaro. Egli si terrà pago se alla fine d'ogni dialogo il lettore dirà: ho capito.

F. Z.

EUTIDEMO

Critone e Socrate.
Nel dialogo narrato: Socrate, Eutidemo, Dionisodoro, Clinia, Ctesippo, uditori.

I. — Critone. Socrate, chi era colui col quale discor- 27
revi ieri nel Liceo? Eravate circondati da una gran folla, tanto che io, accostatomi per sentire, non potei capir nulla distintamente. Però, alzandomi sulla punta dei piedi, potei vedere e mi parve che quello con cui parlavi fosse un forestiero. Chi era?

Socrate. Ma quale intendi, o Critone? perchè non era mica uno solo, eran due.

Critone. Colui che intendo io sedeva terzo alla tua destra e fra voi stava il figliuolo di Assioco; il quale mi parve b
molto cresciuto e poco discosto dall'età di mio figlio Critobulo. Se non che quegli dimostra meno dell'età sua, questi invece ha bello e vigoroso aspetto.

Socrate. Quello che tu domandi, o Critone, è Eutidemo; l'altro che sedeva alla mia sinistra è suo fratello Dionisodoro, e anch'egli prende parte ai ragionamenti.

Critone. Non conosco nè l'uno nè l'altro, ma già saranno anch'essi sofisti. Di dove sono? e quale scienza pro- c
fessano?

Socrate. Devono essere di Chio e di là trasferiti a Turii, donde esiliati, son molti anni che girano da queste parti. In quanto poi alla loro sapienza, è veramente meravigliosa. Sanno proprio tutto, e prima d'ora io non avevo idea de'

pancratiasti [1]. Costoro sanno veramente combattere in ogni
genere di lotta, e non sono come i fratelli Acarnani, capaci
d solo di contendere con le membra. Anzi tutto sono valen-
tissimi fisicamente e in quel genere di battaglia in cui si
272 può vincere tutti, perchè esperti nell'uso delle armi e ca-
paci, se pagati, di istruire anche altri; poi fortissimi nelle
discussioni e nelle battaglie forensi e nell'insegnar a par-
lare e comporre discorsi per i tribunali [2]. Prima d'ora erano
capaci soltanto di questo; ora raggiunsero il colmo all'arte
pancratiastica esercitando anche quel genere di battaglia
che non avean coltivato, di guisa che nessuno può misu-
rarsi con loro; tanta abilità hanno acquistato nel combat-
tere con argomenti e nell'impugnare ogni discorso, sia esso
b falso o vero. Io, caro Critone, penso di mettermi nelle loro
mani; anche perchè dicono di saper formare altri capaci
quant'essi in brevissimo tempo.

Critone. Ma via, Socrate! non hai paura di essere ormai troppo vecchio?

Socrate. Niente affatto, o Critone; ho una prova ba-
stante e un conforto per non aver paura; essi medesimi co-
minciarono si può dire da vecchi lo studio a cui aspiro,
l'eristica; un anno o due fa essi non la conoscevano. D'una
c sola cosa ho paura, di far loro disonore, come a Conno fi-
glio di Metrobio, l'artista di cetra, che m'insegna ancora a
sonare. I ragazzi miei condiscepoli canzonano me e chia-
mano Conno maestro dei vecchi. Qualcuno potrebbe sca-
gliare codesto frizzo anche a questi forestieri e per paura
di ciò essi probabilmente non vorranno accettarmi. Ma come
d ho persuaso altri vecchi a frequentare con me le lezioni di
Conno, tenterò di persuadere altri a venire da costoro; anzi

---

(1) Il pancrazio era una combinazione di lotta e pugilato che richiedeva dall'atleta lo spiegamento di tutte le sue forze.

(2) Era legge in Atene che ciascuno sostenesse personalmente nei tribunali le proprie ragioni, sia nel difendere sè, sia nell'accusare altri. Perciò chi non era giurista e oratore si facea scrivere i discorsi da avvocati e persone competenti, dette logografi.

dovresti venirci anche tu. I tuoi figliuoli potranno forse bastare ad adescarli, perchè il desiderio d'istruir questi farà che insegneranno anche a noi.

Critone. Nulla vieta, o Socrate, se così ti piacerà. Ma prima tu spiegami quale sia la scienza di costoro, affinchè io sappia che cosa impareremo.

II. — Socrate. La sentirai subito; perchè non posso negare d'essere stato molto attento; me ne ricordo bene e mi
studierò di narrarti tutto fin da principio. Per buona ven- e
tura me ne stavo seduto là dove mi vedesti, tutto solo nello spogliatoio, e pensavo di andarmene. Se non che nell'alzarmi sentii l'usato segno divino [1]. Quindi mi rimisi a sedere,
e poco dopo entrarono costoro, cioè Eutidemo e Dionisodoro 273
e non molti scolari, per quanto potei giudicare. Entrati si posero a passeggiare su e giù nel portico, e non avevano ancora fatto due o tre giri che entra Clinia, quello che tu con ragione dicesti esser cresciuto, e dietro a lui molti suoi innamorati, fra i quali Ctesippo, giovinetto di Peania, d'ot-
tima indole, se ne togli alquanta baldanza giovanile. Clinia b
vedutomi dall'ingresso com'ero seduto tutto solo, venne verso di me e si pose alla mia destra, come anche tu hai detto. Dionisodoro ed Eutidemo lo videro, e prima si fermarono
discorrendo fra loro dandoci delle occhiate; io stavo attento a
a loro. Poi si mossero, Eutidemo sedette vicino al giovinetto, Dionisodoro alla mia sinistra, gli altri dove trovarono posto. Io che li rivedevo dopo gran tempo li salutai; quindi mi ri-
volsi a Clinia dicendogli: Questi, o Clinia, sono persone dotte, c
e non in umili materie, ma nelle più alte. Essi sanno tutto quanto s'attiene alla guerra e quanto deve conoscere chi vuol essere buon capitano, gli ordini di battaglia, il comando de-

(1) È noto che Socrate diceva di sentire in sè un avvertimento divino (daimonion) che, secondo Platone, agiva in senso negativo trattenendolo dal dire e dal fare cose dannose o inopportune; secondo Senofonte, anche in senso positivo, spingendolo a dire e fare certe cose ed anche a consigliarle ad altri. Molto fu scritto su questo daimonion senza riuscire ad un accordo d'opinioni. Veggasi p. e. il Bonghi nella Lettera premessa alla sua versione dell'*Apologia*.

gli eserciti, le istruzioni pel combattimento. Essi sanno ren-
dere altri capaci di aiutarsi da sè nei tribunali quando ri-
cevono dei torti. — Quelli accolsero le mie parole con un
d certo dispetto; di fatti si misero a ridere guardandosi fra
loro, ed Eutidemo disse: O Socrate, non ci occupiamo più
di codesto se non a tempo perso. — Ed io, stupito: Dev'es-
sere molto bella la vostra occupazione principale, se queste
materie sono un di più. Ditemi per gli dèi, cos'è questa
bella occupazione? — La virtù, o Socrate; noi ci crediamo
capaci d'insegnarla meglio e più rapidamente di ogni altro.
e III. — Ed io: Oh Giove, quale gran cosa dite mai! e
dove avete trovato tanta fortuna? Di voi io pensavo ancora,
come dissi, che foste famosi in quell'arte importantissima
che è la lotta in armi, e ciò dicevo di voi. Rammento che
quando veniste l'altra volta, professavate appunto quell'arte.
Se ora possedete questa scienza, mi raccomando a voi. Io
vi invoco proprio come dèi e vi chiedo perdono di ciò che
274 dissi prima. Ma guardate poi se diceste la verità; la gran-
dezza della vostra promessa giustifica la mia diffidenza. —
Sta pur certo, o Socrate, che è proprio così. — Ed io vi
felicito per questo vostro tesoro molto più che il gran re
pel suo impero. Ma ditemi se avete intenzione di dar pub-
blica prova della vostra scienza, o cosa avete risoluto di
fare. — Siamo qui appunto di questo, o Socrate, per dar
b prova di noi e per istruire chi vorrà imparare. — Che vor-
ranno imparare la vostra scienza tutti quelli che ne son
privi ve lo garantisco io; primo di tutti io stesso, poi qui
Clinia, poi Ctesippo e tutti questi altri, diss'io indicandogli
gl'innamorati di Clinia che stavano già intorno a noi. Cte-
sippo, per quanto mi ricordo, prima era seduto alquanto
distante da Clinia, Eutidemo discorreva con me sporto in
c avanti, perchè in mezzo a noi c'era Clinia, e impediva a
Ctesippo la vista del suo beniamino; ma Ctesippo volendo
guardarlo e insieme bramoso di sentire i nostri discorsi, balzò
in piedi per primo e si piantò davanti a noi. Così gli altri,
vedutolo, ci si posero intorno, tanto gli amatori di Clinia
quanto i seguaci di Eutidemo e di Dionisodoro. Tutti que-

sti indicavo ad Eutidemo dicendo che erano pronti a stu-
diare; e Ctesippo e gli altri assentirono di gran cuore e in- d
vitarono ambedue a spiegare l'essenza della loro dottrina.

IV. — Dunque, io dissi ad Eutidemo e Dionisodoro, fate
a ogni modo questo gran favore a costoro e date prova di
voi anche in grazia mia. Mostrare la vostra abilità tutta in
una volta non è piccola impresa; dunque ditemi per ora
soltanto questo, se potete rendere altri capaci qualora essi
siano persuasi che è necessario imparare da voi, od anche e
senza che ne siano ancora convinti, non credendo che la
virtù sia cosa da potersi insegnare, o che voi ne siate mae-
stri. Persuadere uno non persuaso che la virtù si possa in-
segnare e convincerlo che da voi si può benissimo appren-
dere, appartiene ad una medesima arte, ovvero a due arti
diverse? — A questa medesima arte, o Socrate, rispose Dio-
nisodoro. — Dunque, diss'io, voi più di tutti i contempo- 275
ranei sapreste avviare alla filosofia o al culto della virtù? —
Così crediamo, o Socrate. — Riservate dunque ad una pros-
sima volta la dimostrazione delle altre cose e dimostrate
questa. Persuadete questo ragazzo che è necessario amare
la sapienza e curare la virtù, e farete piacere a me e a
tutti i presenti. Il ragazzo si trova appunto nel caso che io
e tutti desideriamo che divenga un uomo perfetto. Egli è
figlio di Assioco, il cui padre fu Alcibiade il vecchio, e cu- b
gino del vivente Alcibiade. Ha nome Clinia. È giovine, e
naturalmente abbiamo paura che qualcuno ci prevenga nel
dare altra piega all'animo suo e lo guasti. Voi dunque siete
venuti in buon punto. Se non v'incomoda, sperimentatelo e
parlategli in nostra presenza. — Quand'ebbi parlato presso
a poco in questi termini, Eutidemo con grande franchezza
e vivacità disse: Nulla lo vieta, o Socrate, purchè il ragazzo c
voglia rispondere. — Ed io: Oh, egli ci è avvezzo; spesse
volte costoro gli si accostano, lo interrogano e discorrono,
sicchè naturalmente risponde senza esitazione.

V. — Come potrei io narrarti, o Critone, quello che poi
seguì? Non è facile riassumere ed esporre una dottrina im-
mensa; tanto che debbo fare come i poeti e invocare sul d

principio del racconto le Muse e la Memoria (1). Per quanto
ricordo Eutidemo cominciò così: O Clinia, chi è che im-
para? chi sa o chi non sa? — Il ragazzo a tale ardua do-
manda arrossì e imbarazzato guardò me. Io, vedendolo con-
fuso, gli dissi: Coraggio, Clinia, rispondi francamente quello
e che ti pare, forse ne ricavi il maggior vantaggio. A questo
punto Dionisodoro, curvatosi un po' al mio orecchio e tutto
sorridente mi disse: Ti annunzio fin d'ora, o Socrate, che
qualunque risposta dia il ragazzo, sarà confutato. — Men-
tre egli diceva questo, Clinia rispondeva, sicchè non mi
276 riuscì di avvertirlo che stesse in guardia; e disse che im-
para chi sa. Ed Eutidemo: Chiami tu alcune persone mae-
stri o no? — Clinia ne convenne. — Dunque i maestri sono
maestri di quelli che imparano, come il maestro elementare
e quello di cetra furono maestri tuoi e degli altri ragazzi,
e voi scolari? — Assentì. E quando studiavate non sape-
b vate ancora quello che imparavate. — Disse no. Ed eravate
istruiti quando non lo sapevate? — No certo, disse. —
Quindi se non istruiti, ignoranti? — Sicuro. — Dunque voi,
imparando ciò che non sapevate, imparavate essendo igno-
ranti. — Il ragazzo accennò di sì. Dunque son gl'ignoranti
che studiano a diventar dotti, o Clinia, non i dotti, come
tu credi. — A tali parole quei seguaci di Eutidemo e di
c Dionisodoro, come un coro al cenno del capo, tutti insieme
applaudirono e scoppiarono in una risata. Prima che il ra-
gazzo potesse ben respirare, Dionisodoro soggiunse immedia-
tamente: O Clinia, quando il maestro vi dettava la lezione,
quali ragazzi imparavano? quelli che capivano o gli altri? —
Quelli che capivano, disse il ragazzo. Dunque imparano i
dotti, non gli ignoranti, e tu non rispondesti bene ad Eutidemo.
d VI. — Qui si posero a ridere e a far chiasso i fautori di
coloro, ammirandone la dottrina. Noi altri attoniti tacevamo.
Eutidemo, vedendoci confusi, per accrescere il nostro stupore,

(1) Le Muse eran figlie della Memoria e in origine s'invocavano, non per averne ispirazione poetica, ma per aiuto nel ricordare antichi fatti. Cfr. *Iliade*, II, 484, sgg.

non lasciò tregua al ragazzo, ma ripresentò le domande, come i buoni ballerini (1), sotto altra forma: Chi impara impara ciò che sa o ciò che non sa? — E Dionisodoro mi sus-
surrò all'orecchio: Anche questa domanda è simile all'altra, e
o Socrate. — Ed io: O Giove, anche la precedente v'è riuscita bene. — Tutte le domande che noi facciamo son così, diss'egli; non si scappa. — Appunto perciò, diss'io, mi pare che godiate tanta stima dai vostri scolari. — In questo punto Clinia rispose ad Eutidemo che s'impara ciò che non si sa.
E l'altro continuò col metodo di prima: Ma tu non conosci 277
le lettere? — Sì, rispose. — E tutte? — Affermò. — Quando uno recita qualche cosa, non pronunzia delle lettere? — Ne convenne. — Dunque pronunzia qualque cosa che tu sai già, dacchè le conosci tutte. — Convenne anche in questo. — Ebbene, disse; sei tu che non capisci quello che uno recita e capirà quello che non conosce le lettere? — No, rispose il ragazzo, imparo io. — Dunque se conosci tutte le
lettere, impari quello che sai. — Ne convenne. — Quindi b
non rispondesti bene. — Non aveva appena detto questo che Dionisodoro, come cogliendo la palla al balzo, prese di mira il giovine: Eutidemo ti gabba, o Clinia. Dimmi, l'imparare non è acquistar la cognizione di ciò che uno impara? —
Clinia assentì. — Il sapere non è possedere già cognizioni? c
Annuì. — Dunque non sapere è non possedere ancora le cognizioni? — Ne convenne. — E chi è che acquista? chi già possiede o chi no? — Chi non possiede. — Ma tu hai convenuto che chi non sa è tra quelli che non possiedono. — Annuì. — Dunque quelli che imparano sono quelli che prendono, non quelli che possiedono. — Ne convenne. — Dunque imparano quelli che non sanno, o Clinia, non quelli che sanno (2).

VII. — Eutidemo accingevasi già al terzo assalto per so-
praffare il ragazzo; ma io, vedendo questo con l'acqua alla d

(1) Allude a un genere di ballo a noi ignoto, in cui si ripetevano con poche variazioni gli stessi movimenti.

(2) Tutto il sofisma si fonda sui vari significati del verbo manthano, che oltre ad imparare significa studiare, capire, intendere.

gola, per dargli un po' di respiro ed evitare che ci venisse
meno, lo confortai dicendo: Clinia, non ti stupire se tali
ragionamenti ti riescono nuovi. Forse non t'accorgi di quello
che ti fanno i forestieri. Essi fanno come nell'iniziazione
de' Coribanti, quando celebrano l'insediamento di uno che
devono iniziare [1]. Anche là c'è un ballo e dei giochi; devi
rammentartene se sei iniziato. Così anche costoro danzano
e e giocano intorno a te per poi iniziarti. Calcola dunque di
assistere alle prime cerimonie della iniziazione alla sofistica.
Anzi tutto, come dice Prodico, bisogna studiare la proprietà
dei vocaboli; il che ti mostrano anche questi forestieri col
verbo ' imparare '. Tu non sapevi che questo s'usa quando
278 uno apprende una cosa di cui prima non avea alcuna cogni-
zione, ma s'usa ancora allorchè possedendo la cognizione, ce
ne serviamo per riesaminare la cosa stessa, sia essa un fatto
o un discorso. Ciò si chiama più spesso ' capire ' anzichè
imparare, ma qualche volta anche imparare. Com'essi han
mostrato, a te era sfuggito che uno stesso vocabolo si ap-
plica a persone in condizioni opposte, cioè a chi sa e a chi
b non sa. Simile a questa era l'altra domanda, se s'impara
ciò che si sa o ciò che non si sa. Questo è scherzare con
le dottrine, e perciò dico che costoro scherzano con te. Le
dico scherzi perchè imparandone molte e anche tutte, uno
non saprebbe perciò come sono le cose; saprebbe soltanto
col vario significato dei vocaboli dare il gambetto alla gente
c e atterrarla, come coloro che si divertono a toglier le sedie
di sotto a chi si mette a sedere, e ridono quando li vedono
con le gambe all'aria. Ritieni adunque che codesti son tutti
scherzi da parte loro; dopo è certo che ti faranno vedere
anche la parte seria, ed io indicherò loro la via di mante-
nermi la promessa. Di fatti dichiararono di esporre la dot-
trina esortativa, ed ora credo che abbian voluto darsi buon
d tempo con te. Passi adunque questo scherzo, o Eutidemo e

---

(1) Intendi nei misteri di Cibele, i cui sacerdoti, detti coribanti, eseguivano certe danze intorno all'iniziando posto sopra un seggio.

Dionisodoro; ora basta; spiegate ormai a questo ragazzo
come s'abbia a coltivare la scienza e la virtù. Prima però
vi mostrerò io quale me la figuro e quale desidero di udirla
descrivere. Se vi sembrerò delinearla in modo volgare e
ridicolo, non mi canzonate; gli è per desiderio di sentire
la vostra sapienza che oserò improvvisare innanzi a voi. e
Tollerate dunque, voi e i vostri discepoli, di ascoltarmi
senza ridere; e tu, figlio di Assioco, rispondimi.

VIII. — Noi uomini vogliamo viver bene? o questa è
una delle domande ridicole, che io temevo testè? di fatti è
una sciocchezza anche domandare simili cose. Chi non vuole
star bene? — Tutti, nessuno eccettuato, rispose Clinia. —
Bene, diss'io; andiamo avanti: giacchè vogliamo, in qual 279
modo potremmo star bene? possedendo molti beni? o que-
sta è una domanda ancora più sciocca dell'altra? La rispo-
sta è troppo chiara. — Assentì. — E quali sono beni per
noi? o non è difficile neppur questo nè si richiede un grande
ingegno a rispondere subito? Ognuno direbbe che la ric-
chezza è un bene; no? — Certamente, disse. — Così l'esser
sano, bello e fornito delle altre qualità fisiche? — Ne con- b
venne. — La nobiltà la potenza gli onori nel proprio paese
sono pur beni anch'essi. — Assentì. — E quali beni ci ri-
mangono ancora? esser temperante, giusto, valoroso? Credi,
o Clinia, che abbiamo ragione di annoverare anche questi
fra i beni o no? Forse qualcuno ce lo potrebbe contestare;
a te che ne sembra? — Sono beni, disse Clinia. — E alla c
scienza qual posto assegneremo? fra i beni, o dove? — Fra
i beni. — Bada che non omettiamo alcun bene importante. —
E Clinia: mi pare che non ne abbiamo omesso nessuno. —
Ed io, che mi sovvenni: Forse abbiamo tralasciato il mag-
giore. — Ed egli: qual'è? — La fortuna, o Clinia. Tutti,
anche i più rozzi, dicono che è il massimo dei beni. — È
vero, disse. — Ed io, mutando nuovamente pensiero: O fi- d
glio di Assioco, io e tu non ci siam resi ridicoli presso i fo-
restieri? — E perchè? diss'egli. — Perchè, avendo già posto
la fortuna tra i beni citati sopra, ora ne riparliamo per la
seconda volta. — Ebbene! — È proprio ridicolo ripetere ciò

che s'è detto avanti. — E come sarebbe? — La sapienza, diss'io, è fortuna; lo può capire anche un bimbo. — Egli rimase stupito; tanto era giovine e semplice. Ed io vedutolo
e perplesso gli dissi: Ma non sai, o Clinia, che nel successo delle tibie i musicisti sono fortunatissimi? — Ne convenne. — E nella lettura e scrittura delle lettere i maestri di scuola? — Sicuro. — E nei pericoli del mare credi tu altri più fortunati dei bravi piloti? e così in generale. — No, certo. — In guerra con chi divideresti tu più volentieri il pericolo e la sorte, con un generale sapiente o con uno ignorante? — Con uno sapiente. — E ammalato con chi affronteresti tu meglio il pericolo, con un medico sapiente o con uno ignorante? —
280 Con uno sapiente. — E ciò, perchè credi di avere maggior fortuna operando con un sapiente che con un ignorante. Dunque la scienza fa riuscir meglio tutte le cose, perchè con la scienza nessuno mai può sbagliare, ma necessariamente agisce bene e riesce; altrimenti non sarebbe più scienza.

IX. — Finimmo non so come a trovarci d'accordo nella
b massima generale, che possedendo la scienza non c'è bisogno di fortuna. Accordatici in questo, lo interrogai di nuovo per vedere che ne fosse di quelle affermazioni in cui eravamo convenuti prima. — S'era detto poter noi prosperare ed essere felici possedendo molti beni. — Ne convenne. — Potremo essere felici se questi beni ci giovano o se non ci giovano? — Se ci giovano, rispose. — E ci possono giovare
c soltanto possedendoli senza servircene? per esempio quale vantaggio avremmo dai molti cibi senza mangiarli, dalle bevande senza berle? — Nessuno, disse. — E gli artefici che avessero pronti tutti gli strumenti della propria arte, ma non li usassero, sarebbero contenti per il semplice possesso di ciò che occorre ad un artefice? Per esempio, un legnaiolo che disponesse di tutti i suoi arnesi e di legname sufficiente,
d ma non fabbricasse nulla, ricaverebbe qualche vantaggio dal solo possesso? — No davvero, disse. — E se uno possedesse la ricchezza e tutti i beni che abbiamo annoverati poc'anzi e non se ne servisse, sarebbe felice per il possesso di quelli? — No, o Socrate. — Dunque, se uno vuol essere felice, non

deve limitarsi a possedere quei tali beni, ma deve anche usarne; il possesso non reca alcun vantaggio. — È vero. — E basta, o Clinia, per essere felici possedere ed usare i beni? e
— A me pare che sì. — Se uno ne usa bene o male? — Se bene. — Hai ragione, è peggio usar male di una cosa che non servirsene; quello è male, questo nè male nè bene. Ne convieni? — Sì. — Bene; nel lavoro e nell'uso del legname 281
che altro produce il buon uso se non la scienza del legnaiolo? — Non altro certamente. — E così nella fabbricazione delle suppellettili quella che produce il buon uso è la scienza. — Ne convenne. — E rispetto ai beni che dicevamo, ricchezza sanità bellezza, è la scienza od altra cosa che presiede al buon uso e li fa riuscire a buon fine? — La scienza, disse. — b
Dunque la scienza non dà soltanto fortuna, a quanto pare, ma anche il benessere in ogni possesso e in ogni azione. — Ne convenne. E v'ha, diss'io, per Giove alcun vantaggio dagli altri beni senza giudizio e scienza? Quale utilità può avere un uomo che molto possegga e molto operi senza giudizio di fronte ad uno che poco possegga ed operi con giu- c
dizio? Rifletti: meno operando non isbaglierà egli meno? e sbagliando meno non starà men peggio? e stando meno male, non sarà meno infelice? — Certamente, rispose. — Ed uno agirà meno essendo povero o ricco? — Povero. — Meno il debole o il robusto? — Il debole. — Meno chi gode la pienezza dei diritti civili o chi ne è privo? — Chi ne è privo. — Agirà meno chi è valoroso e temperante, o chi è vile? — Il vile. — Quindi anche l'inerte meno dell'ope- d
roso? — Ne convenne. — E il tardo meno del lesto, e chi è corto di vista e duro d'orecchio meno di chi non è tale? — In tutto questo fummo d'accordo. — In generale, adunque, diss'io, tutti quelli che prima dicevamo beni non pare di lor natura si possano chiamar beni per sè stessi, ma piuttosto ci risulta così: se son diretti dall'ignoranza si rivelano mali maggiori dei loro contrari, perchè più capaci di servire ad una cattiva direzione; se invece son governati e
dal giudizio e dalla scienza, son beni maggiori; per sè stessi nè gli uni nè gli altri hanno valore. — Ed egli: Pare che

sia come tu dici. — E che si deduce adunque da queste premesse? che tutto il resto non è nè bene nè male e delle due cose che rimangono la scienza è un bene, l'ignoranza un male. — Assentì.

282 X. — Ora osserviamo quel che ne segue. Posto che tutti
desideriamo d'esser felici: che il benessere viene non solo
dall'uso, ma dal retto uso delle cose: che il retto uso e la
buona riuscita dipendono dalla scienza: bisogna evidente-
mente che ciascuno faccia ogni sforzo per acquistare il mas-
simo sapere; no? — Sì, disse. — E questo aspirando ad
b ereditare dal padre anzichè sostanze, questo pregando tutori
ed amici, principalmente quelli che si dicono amanti, d'im-
partirgli, non è punto cosa indegna e riprovevole, o Clinia,
servire e prodigare all'amante e a tutti gli altri ogni onesta
prestazione per divenire sapiente; non ti pare? — Tu parli
c benissimo, disse. — Purchè però la scienza, o Clinia, si possa
insegnare, diss'io, e non venga da sè all'uomo. Questo non
s'è ancora investigato nè convenuto fra noi. — A me sem-
bra che si possa insegnare, o Socrate. — Ed io tutto con-
tento: Benissimo, mio ottimo Clinia; tu fortunatamente mi
liberi dall'ardua ricerca se la scienza si possa insegnare o
d no. Ora, poichè tu credi che si possa insegnare ed essa sola
rende felice e fortunato l'uomo, puoi tu dire altro se non
questo, che è necessario filosofare e che tu stesso hai inten-
zione di farlo? — Senza dubbio, o Socrate, e quanto più
potrò. — Il che mi fece piacere e rivoltomi ad Eutidemo e
a Dionisodoro: Eccovi, dissi, il modello dei discorsi esorta-
tivi da me desiderato. A voi probabilmente sembrerà vol-
gare e tirato per le lunghe. Uno di voi me ne faccia ora
uno simile, ma a regola d'arte. Se non volete ciò, continuate
e dal punto ch'io ho finito e dimostrate a questo ragazzo s'egli
abbia ad acquistare ogni scienza, o se ve n'ha una che oc-
corre per essere felice e buono, e qual sia. Come dicevo da
principio, a noi sta molto a cuore che questo giovinetto di-
venga sapiente e buono.

283 XI. — Io dissi questo, o Critone, e poi stavo molto attento a ciò che ne sarebbe seguito; osservavo in qual modo

avrebbero iniziato il discorso e donde avrebbero cominciato
l'esortazione al ragazzo di coltivare la dottrina e la virtù.
Cominciò il maggiore d'età, Dionisodoro, e tutti noi volgemmo
gli occhi a lui, aspettandoci di udir cose mirabili.
Il che effettivamente accadde, perchè cominciò un ragionamento
meraviglioso, che merita tu lo senta, o Critone; tanta b
aveva efficacia d'eccitamento alla virtù. — Dimmi, Socrate,
egli disse, e voi altri tanto bramosi che questo giovinetto
divenga sapiente, scherzate o parlate sul serio e ci tenete
veramente? — Io pensai che quando noi li invitammo a
parlare col ragazzo, essi prima credessero che lo facessimo
per celia, e che perciò avessero scherzato anch'essi e non
già parlato sul serio. Pensando questo, io affermai, com'era c
vero, che facevamo da senno. E Dionisodoro: bada, Socrate,
di non dover disdire quello che ora affermi. — Ci ho riflettuto
e non lo disdirò mai. — Che! confermate di volere
ch'egli divenga sapiente? — Certo. — Ma Clinia adesso è sapiente
o no? — Ancora no, egli dice, e non è presuntuoso. —
Voi volete ch'egli divenga sapiente e non sia ignorante. — Assentimmo.
— Dunque voi volete che divenga ciò che non è e d
non sia più quello che è adesso. — All'udir questo io m'inquietai,
ed egli, accortosene, soggiunse: Se volete ch'egli non
sia più quello che è, voi volete, mi pare, ch'egli perisca. Preziosi
amici, preziosi amanti costoro, a cui sta tanto a cuore
che il loro amante perisca.

XII. — Udendo questo, Ctesippo s'arrabbiò pel suo beniamino, e
e disse: O forestiero di Turii, se non fosse una sgarberia,
ti direi che la menzogna ricada sulla tua testa. Come ti salta
in mente di dir cosa che io credo un peccato anche a pronunziarla,
cioè che io e gli altri vorremmo la morte di costui?
— Ed Eutidemo: Ma, o Ctesippo, ti par possibile mentire?
— Per Giove, disse, se non ho perduta la testa. —
Dicendo o non dicendo la cosa di cui si discorre? — Dicendola. 284
— Se uno la dice, non dice altro se non quello che dice. —
E come? chiese Ctesippo. — Quello che dice è una delle cose
esistenti, distinta dalle altre. — Certamente. — Dunque chi
dice quella, dice ciò che è? — Sì. — Ma chi dice ciò che è, dice

la verità; così se Dionisodoro dice quello che è, dice la verità
e non mente con te. — Sì, disse Ctesippo, ma chi dice questo,
b non dice ciò che è. — Ed Eutidemo: Le cose che non sono è
vero che non sono? — Non sono. — E le cose che non esistono,
non sono in nessun luogo? — In nessun luogo. — Ed è pos-
sibile fare alcuna cosa che non esiste? allora ognuno po-
trebbe far esistere ciò che non è in nessun luogo. — A me
non pare, disse Ctesippo. — Bene; quando gli oratori parlano
al popolo, fanno nulla? — Fanno sì, diss'egli. — Dunque se
c fanno, operano anche. — Sì — Dunque, il parlare è fare e ope-
rare? — Assentì. — Ma nessuno dice ciò che non è, perchè
farebbe qualche cosa, e tu hai consentito non essere possibile
fare ciò che non è. Di guisa che secondo il tuo ragionamento
nessuno dice il falso, ma se Dionisodoro parla dice la verità
e ciò che è. — Certo Eutidemo, soggiunse Ctesippo, egli in
qualche modo dice ciò che è, ma non com'è. — E Dioniso-
d doro: cosa dici, Ctesippo? v'è chi dice le cose come sono? —
Sì, tutte le persone oneste e veritiere. — Come? diss'egli; le
cose buone non si trovano in buono stato e le cattive in cat-
tivo? — Lo concesse. — Tu dici che le persone oneste espon-
gono le cose come sono, dicono male le cattive. — Sicuro,
disse, ed anche molto [1], almeno dei cattivi. Se darai retta
e a me, eviterai di trovarti in questo numero, affinchè i buoni
non dicano corna di te. Mettiti bene in mente, che i buoni
parlano male dei cattivi. — E parlano anche, disse Eutidemo,
grandiosamente dei grandi e caldamente dei caldi? — Ap-
punto, disse Ctesippo; almeno freddamente dei freddi e con
tali freddure presumono di conversare. — Tu ci offendi, disse
Dionisodoro, ci offendi. — Ctesippo: No davvero, disse, anzi
ti voglio bene; ti ammonisco come amico e tento di persua-
derti di non parlare così aspramente in presenza mia, dicendo
che voglio la morte di persone a me tanto care.

285 XIII. — Quando li vidi così stizziti fra loro incominciai a
scherzare con Ctesippo, dicendogli: A me parebbe di accettare

---

(1) *Dir male* in greco significa tanto esporre in malo modo, quanto sparlare. Il sofista l'usa nel primo senso, Ctesippo nel secondo.

quello che voglion dire, senza cavillar sulle parole. Se sanno far perire gli uomini in questo modo che da cattivi e stolti divengano buoni e intelligenti, sia che abbiano inventato ciò
essi medesimi, sia che abbiano appreso da altri questa specie b
di rovina e distruzione, per cui annientando un cattivo lo rifanno poi buono; se sanno far questo — e non c'è dubbio che sappiano, perchè dichiararono che la loro arte, di recente scoperta, è di rendere buona la gente cattiva — concediamolo ad essi; ci distruggano pure questo ragazzo e lo rendano savio, lui e tutti noi altri. Se poi voi altri giovani avete paura,
la pericolosa prova si faccia su di me come su anima vile; c
io, perchè son vecchio, son pronto a correre questo rischio, e mi do in mano a Dionisodoro come a Medea di Colchide [1]; mi ammazzi, mi cuocia, se gli talenta, faccia di me tutto quello che vuole, purchè mi rifaccia buono. — E Ctesippo: son pronto anch'io a darmi in mano a questi forestieri, pur se vorranno scorticarmi più che ora non facciano, a patto però che la mia
pelle non finisca a diventar un otre come quella di Marsia, d
ma virtù. Dionisodoro crede che io sia in collera con lui; non è vero; non fo che ribellarmi a quelle che credo espressioni sconvenienti verso di me. Tu, mio nobile Dionisodoro, non chiamare offesa il contradire; l'offesa è ben altra cosa.

XIV. — E Dionisodoro: Tu parli, o Ctesippo, come se esi-
stesse il contradire? — Sicuro, disse, e come! Ma tu non credi e
che esista? — Tu non puoi provare d'aver mai udito qualcuno contradire ad un altro. — È vero, disse; eppure sentiamo adesso Ctesippo [2] contradire a Dionisodoro, e vediamo se te lo provo. — E me ne renderai rigoroso conto? — Certamente. — Si può parlare d'ogni cosa esistente? — Sicuro. — E dire che
ciascuna cosa è e non è? — Sì. Se ben rammenti, o Ctesippo, 286
poc'anzi abbiamo dimostrato che nessuno dice ciò che non è, perchè nessuno parla del non esistente. — E Ctesippo: Che vuol dire codesto? forse ci contradiciamo meno noi due? — Ed egli: Ci contradiremo forse esponendo come sta una stessa

(1) Allude alla leggenda che Medea consigliò le figlie di Pelia a cuocere il padre per ringiovanirlo.

(2) Ctesippo parla di sè in terza persona.

cosa, o in tal caso diremo lo stesso? — Lo stesso. — Ma quando
b nè l'uno nè l'altro discorra d'una cosa ci contradiremo? o
invece nessuno dei due l'avrebbe nemmeno in mente? — Con-
venne anche in questo. — E quando io parlo d'una cosa e
tu d'un'altra, ci contradiciamo? o io parlo d'una cosa e tu
non ne parli punto? Come mai chi non parla contradirebbe
a chi parla?

XV. — Ctesippo stette zitto. Io, meravigliato di quel di-
c scorso, dissi: Cosa intendi, Dionisodoro? Io sentii da molti e
spesse volte codesto discorso, ma non l'ho mai capito bene.
L'usava spesso Protagora e la sua scuola ed anche uomini più
antichi; ma a me pare sempre strano e tale che distrugge gli
altri ragionamenti e sè stesso. Credo però che da te sentirò
meglio la verità. Non esiste il dire il falso? perchè a ciò si
riduce il discorso; no? — Ne convenne. — E parlando, o si
d dice la verità o non si parla? — Assentì. — E dire il falso non
è possibile, ma pensarlo sì? — Nemmeno pensarlo. — Dunque
non esiste affatto un'opinione falsa. — Lo escluse. — Dunque,
neanche ignoranza nè persone ignoranti; o l'ignoranza, se
c'è, non consisterebbe nell'ingannarsi sulle cose? — Certa-
mente, disse. — Ma questo non si dà, diss'io. — No. — Parli
per parlare, o Dionisodoro, e per dire delle assurdità, o credi
veramente che non vi sia alcun uomo ignorante? — E tu
e confutami. — Ed è possibile convincere di menzogna quando
nessuno s'inganna? — Non è possibile, disse Eutidemo, e
neanche Dionisodoro invitò a confutare: chi inviterebbe a
cosa che non esiste? Inviti tu forse? — Sì, diss'io, perchè co-
deste sottigliezze non le capisco e penso alquanto grossola-
namente. Anche le mie domande saranno forse piuttosto
287 volgari; tu perdonami e guarda: se non è possibile ingan-
narsi nè pensare il falso nè essere ignorante, sarà impossi-
bile anche sbagliare nelle azioni? perchè è impossibile sba-
gliare in quello che si fa; non dite così? — Appunto. — Ed
ecco la domanda volgare: se non si sbaglia nell'operare nè
nel parlare nè nel pensare, voi per Giove di che cosa ve-
nite a fare i maestri? non avete dichiarato poco fa di poter
b istruire meglio di ogni altro nella virtù chi la vuole imparare?

XVI. — Qui Dionisodoro prese a dire: Tu sei tanto rimbam-
bito, o Socrate, da ricordare adesso quello che s'è detto
prima, e addurrai anche quello che dissi or è l'anno, ma non
saprai da che parte pigliare i discorsi presenti. — Perchè,
diss'io, sono difficili, ed è naturale, perchè pronunziati da
sapienti; anche quest'ultimo è difficilissimo. Ma cosa intendi
col dire che io non so da che parte pigliare il discorso? forse
che non lo so confutare? perchè, dimmi, qual altro senso può c
avere quella frase? — Appunto questo, che ti riesce difficilis-
simo trovarne il bandolo. Difatti rispondi. — Prima che ri-
sponda tu, o Dionisodoro? — Non rispondi? disse. — Ma è
giusto? — Giusto sì, disse. — Per che ragione? diss'io. Forse
per questa, che tu, essendo divenuto dottissimo nei discorsi, sai
quando si debba rispondere e quando no? ed ora non rispondi d
nulla perchè sai che non si deve? — Tu chiaccheri, disse, e
intanto non rispondi affatto. Caro mio, adattati e rispondi
giacchè confessi che io son dotto. — Bisogna contentarti e
obbedire, come pare, perchè sei tu che comandi; domanda
pure. — Gli esseri pensanti son quelli che hanno un'anima,
o pensano anche gl'inanimati? — Quelli che hanno l'anima. —
Conosci tu parola o frase che abbia l'anima? — Io no dav-
vero. — Perchè dunque mi domandasti or ora qual senso ha
quella frase? — E per che altro se non per avere sbagliato e
nella mia imbecillità? ovvero non ho sbagliato, ma dissi
giusto che la frase ha senso? — Dimmi, ho sbagliato o no?
Perchè se non ho sbagliato, nemmeno tu mi confuterai, per
quanto dotto tu sia, nè puoi cavartela dal mio discorso; se
invece ho sbagliato, non è vero quello che tu dici, che lo
sbagliare non esiste. E ciò non dico rispondendo ad una tua
proposizione dell'anno scorso. Questa, o Dionisodoro ed Euti- 288
demo, pare che rimanga allo stesso punto, e come una volta,
abbattendo precipita essa stessa (1). Di evitare tal sorte nem-
meno l'arte vostra, pur così precisa nel ragionare, non ha
ancora trovato la via. — E Ctesippo: O uomini di Turii o di

(1) Cioè mentre confuta le altre confuta anche sè stessa.

b Chio o di dove e comunque preferite che vi si chiami [1],
voi dite cose molto strane; a voi non importa niente di far-
neticare. — Io, temendo non si venisse alle ingiurie, cercai
nuovamente di rabbonire Ctesippo dicendo: Ctesippo, ripeto
a te quello che dissi poco dianzi a Clinia: tu non sai quanto
meravigliosa sia la sapienza dei forestieri, ma non ce la vo-
gliono mostrare sul serio e ci ammaliano, come Proteo, il
c sofista egiziano [2]. Ma noi dobbiamo imitare Menelao e non
lasciarceli scappare prima che non ci rivelino quello che vera-
mente fanno sul serio. Se cominceranno a far da senno credo
che vedremo cosa bellissima. Dunque preghiamoli, invitia-
moli, scongiuriamoli di mostrarcela. A me pare opportuno
di additare loro veramente il modo in cui li prego di rive-
d larsi a me, e mi proverò a spiegare come posso ciò che se-
guiva al punto dove ho lasciato, per vedere se riuscirò a
stimolarli e se per pietà e compassione di me, così infervo-
rato e che fo da senno, faranno da senno anch'essi.

XVII. — E tu, Clinia, ricordami dove abbiamo interrotto
questo argomento. Mi pare presso a poco a questo punto.
Terminammo col dire che si deve amare la sapienza, non è
vero? — Sì, diss'egli. — E che la filosofia è l'acquisto del sa-
pere; non s'è detto così? — Sì. — E qual'è la scienza che fa-
e remo bene ad acquistare? Non è semplicemente quella che
ci gioverà? — Certamente, disse. — E ci recherebbe qualche
vantaggio, vagando per la terra, saper riconoscere dove sta
sepolta una gran quantità d'oro? — Forse, disse. — Ma prima
abbiamo dimostrato che non c'è alcun utile, nemmeno po-
tendo acquistare l'oro senza fatica e senza scavar la terra;
289 sicchè neanche se sapessimo convertire i sassi in oro, questa
scienza non varrebbe un fico. Di fatti ci risultò che l'oro
non dà alcun vantaggio quando non si sappia usar bene.
Non te ne rammenti? — Me ne rammento benissimo. — Nè,
come pare, v'è alcun utile di nessun altro sapere, non di

(1) Formula d'invocazioni agli dèi, che alludeva alla pluralità dei loro attributi e alla diffusione del loro culto.

(2) Vedi *Odissea*, IV, 354 sgg.

quello d'arricchire, non della medicina nè di altra scienza
che sappia fare una cosa ma non usarla. È così? — Sì. — E
se v'è un sapere che renda immortali, ma non si sappia b
usare dell'immortalità, argomentando dalle dimostrazioni
precedenti, nemmeno questo avrebbe valore. — In tutto ciò
siam caduti d'accordo. — Dunque, mio bel ragazzo, a noi
abbisogna un sapere che riunisca il saper fare e il saper
usare ciò che fa. — Così pare. — Un tal sapere che dovremo
procurarci non sarà certamente quello d'un bravo fabbricator
di lire, perchè qui l'arte del fabbricare e quella dell'usare c
son diverse e distinte, per quanto abbiano lo stesso oggetto.
Di fatti la fabbrica della lira e l'arte del sonarla son molto
diverse, non è vero? — Ne convenne. — Nè ci occorrerà l'arte
di fabbricare le tibie, perchè anche questa è diversa da
quella di sonarle. — Assentì. — Ma per gli dèi se ci ponessimo a studiare l'arte del comporre discorsi, sarà questa che
dovremo imparare per essere felici? — Non lo credo, soggiun-
se Clinia. — E da quale indizio? — Dal vedere alcuni autori d
di discorsi, che non sanno recitare quelli composti da loro
stessi [1], come i fabbricanti di lire non sanno usare i loro
strumenti, ed anche qui altri che sanno usare i discorsi composti da quelli, ma sono incapaci di comporne essi medesimi.
È chiaro adunque che anche nei discorsi l'arte del comporli
è diversa da quella di adoperarli. — Mi pare che tu rechi una
prova sufficiente che nemmeno l'arte del compor discorsi è
quella che può rendere felici. Eppure io credeva che qui
avremmo trovato la scienza che cerchiamo da un pezzo. Di
fatti, o Clinia, i compositori di discorsi, quando mi trovo con e
essi, mi fanno l'effetto d'essere dottissime persone e quest'arte mi appare mirabile e sublime. E non è nulla di strano,
perchè è una particella dell'arte degl'incantesimi e di poco
inferiore ad essa; quella è l'arte di ammansare con incanti 290
vipere ragni scorpioni altri animali ed anche morbi, questa
di ammaliare e blandire giudici assemblee ed altre folle. Non

(1) Cfr. p. 272 A, e Nota.

ti pare che sia così? — Non altrimenti da quello che tu dici. —
E dove ci volgeremo ancora? diss'io, a quale arte? — Non
saprei. — Eppure io credo di averla trovata, dissi. — E Clinia:
b Quale? — La strategia mi pare esser quella, possedendo la
quale si possa essere felici. — A me non pare. — Come?
diss'io. — Questa è l'arte di andare a caccia d'uomini. —
Ebbene, diss'io. — Nessuna caccia va più in là dello scovare
e colpire la preda. Quando l'han presa, i cacciatori e i pescatori
non ne sanno usare e la consegnano ai cuochi. Lo stesso
fanno i geometri gli astronomi i ragionieri, perchè anche
c questi son cacciatori; non creano essi medesimi le figure geometriche,
ma vanno in cerca di quelle esistenti; e poichè non
sanno usarne ma soltanto scovarle, quelli che non sono affatto
senza cervello affidano ai dialettici le loro scoperte, perchè
se ne servano. — Ebbene, diss'io, ottimo e dottissimo Clinia,
è proprio così? — Certamente. — Allo stesso modo i generali
d quando hanno fatto preda d'una città o d'un esercito, li consegnano
ai diplomatici, non sapendo qual uso fare della loro
preda; nello stesso modo che gli uccellatori di quaglie consegnano
queste agli allevatori. Adunque se abbiamo bisogno
di quell'arte che sappia usare essa medesima ciò che
produce o acquista, come quella che ci renderà felici, dobbiamo
cercarne una diversa dalla strategia.

e XVIII. — Critone. Che mi racconti mai, o Socrate! Quel
ragazzo ha parlato così?

Socrate. Non lo credi, Critone?

Critone. No davvero. Se ha detto codesto, credo che non
abbia bisogno d'istruzione nè da Eutidemo nè da nessun altro.

Socrate. Oh per Giove, che sia stato invece Ctesippo e
io l'abbia dimenticato?

291 Critone. Ma che Ctesippo!

Socrate. Eppure so benissimo che non fu nè Eutidemo
nè Dionisodoro. Oh Critone mio, che sia stato qualche genio
lì presente? perchè è certo che ho udito quel ragionamento.

Critone. Senza dubbio, o Socrate; mi par davvero un
uomo superiore. Ma dopo avete cercato ancora qualche arte?
e avete trovato o no quella che cercavate?

SOCRATE. Ma che trovato, caro te! anzi eravamo ridicoli, b
come i ragazzi che corron dietro alle allodole. Credevamo
sempre di ghermirne una e sempre ci scappavano. Perchè
dovrei riferirti tante cose? arrivati all'arte regia ed esami-
nando se fosse questa che rende felici, qui impigliatici come
in un labirinto, credendo d'essere ormai al termine, in una
svolta ci trovammo come al principio dell'indagine, proprio c
senza quel tanto che ci eravam messi a cercare.

CRITONE. E come v'è accaduto codesto, o Socrate?

SOCRATE. Te lo dirò. Risultò a noi che l'arte regia e la politica fossero la stessa cosa.

CRITONE. Ebbene?

SOCRATE. Parve che la strategia e le altre arti pongano
a disposizione di questa i prodotti di cui sono artefici come
la sola che li sappia adoperare. Credemmo adunque senz'al-
tro che fosse quella da noi cercata e causa di ottimo stato
alla città e che, secondo quel detto di Eschilo [1], essa sola d
sieda al timone dello stato e tutto dirigendo e governando
renda utile ogni cosa.

CRITONE. E ci avete indovinato?

XIX. — SOCRATE. Giudicherai tu stesso, se vorrai ascol-
tarmi. Dopo quanto ci era accaduto prima, ci demmo a fare
questa considerazione: l'arte regia che a tutto presiede, pro-
duce essa qualche cosa o non produce nulla? Certamente pro-
duce, rispondemmo ambedue d'accordo. Consentiresti anche e
tu o Critone?

CRITONE. Io sì.

SOCRATE. E quale diresti che sia questo prodotto? come per esempio se ti domandassi: la medicina che governa tutto ciò a cui essa presiede, cosa produce? non diresti la sanità?

CRITONE. Certo.

SOCRATE. E l'arte vostra, l'agricoltura, che governa tutto
ciò a cui presiede, cosa produce? non diresti che ci for- 292
nisce gli alimenti della terra?

---

(1) V. *Sette a Tebe*, 2.

CRITONE. Io sì.

SOCRATE. E l'arte regia, che governa tutto ciò a cui presiede, cosa produce? Forse non hai pronta la risposta.

CRITONE. No davvero, Socrate.

SOCRATE. E neanche noi, o Critone. Soltanto sai che se è questa l'arte da noi cercata, dev'essere utile.

CRITONE. Senza dubbio.

SOCRATE. Dunque deve apportarci qualche bene?

CRITONE. Necessariamente..

b SOCRATE. Ma abbiamo convenuto con Clinia che non v'è
altro bene se non una scienza.

CRITONE. Così hai detto.

SOCRATE. Dunque tutti quelli che si potrebbero dire pro-
dotti della politica — e ve ne sono molti, come rendere i cit-
tadini ricchi, liberi, non faziosi, — risultò che tutti questi
non sono nè beni nè mali, e che per essere essa l'arte utile
e per rendere felici bisognerebbe che rendesse i cittadini
c dotti e impartisse loro la scienza.

CRITONE. È vero; s'è convenuto appunto così, come tu hai riferito quel discorso.

SOCRATE. Ma dunque l'arte regia rende gli uomini buoni e sani?

CRITONE. E che lo impedisce, o Socrate?

SOCRATE. Ma buoni tutti e in tutto? È questa che insegna ogni arte, quella del calzolaio del legnaiolo e tutte le altre?

CRITONE. Questo poi no, o Socrate.

d SOCRATE. Ma quale scienza dunque? a che ci serviremo
di essa? Perchè non deve produrre nessuno di quegli effetti
che non sono nè buoni nè cattivi, e di scienze non deve in-
segnarne altra che sè stessa. Diciamo dunque quale è e a
che ci servirà. Dobbiam dire, se ti piace, essere quella con
cui renderemo buoni gli altri?

CRITONE. Sicuro.

SOCRATE. E a che saran buoni costoro e in che utili? o
dobbiamo aggiungere che renderanno buoni anche altri? e
e questi, altri ancora? Ma a che saran buoni non si vede,

avendo noi svalutato quelli che si dicono prodotti della politica e si gira e rigira intorno ad uno stesso punto, lontani come prima, e forse più, dal sapere qual è la scienza che possa renderci felici.

CRITONE. Per Giove, o Socrate, pare che vi siate trovati in un grande impiccio.

SOCRATE. Anch'io, o Critone, quando mi vidi sprofondato
in questo serio imbarazzo mi misi a gridare e a pregare i 293
forestieri, come s'invocano i Dioscuri [1], di salvarmi, me e il ragazzo, da questo turbinio del ragionamento, e di fare assolutamente sul serio, indicandoci senza celia qual è la scienza che possa farci passar bene il resto della vita.

CRITONE. Ebbene; volle indicarvela Eutidemo?

SOCRATE. E come no? con gran prosopopea cominciò così il suo ragionare:

XX. — Socrate, questa scienza che da tanto tempo voi cer- b
cate invano, vuoi che te la insegni o che ti dimostri come tu già la possegga? — Benedetto te, diss'io, è in tuo potere codesto? — Sicuro, disse. — Dunque mostrami in buon'ora che ce l'ho; questo per un uomo della mia età è molto più facile che impararla. — Ed egli: Bene, rispondimi; sai tu qualche cosa? — Sì, dissi, ne so molte, però cosine leggiere. — Basta, soggiunse. Credi tu possibile che una cosa qua-
lunque non sia quello che è. — Io no davvero. — Dunque, c
disse, tu sai qualche cosa. — Io sì. — Quindi, se la sai, ne sei istruito? — Sì, ma di quella cosa. — Non importa che tu sappia tutto per essere istruito. — Importa benissimo, diss'io, perchè molte cose non so. — Dunque se ignori qualche cosa, non sei istruito. — Ma in quello che non so. — E sei perciò
meno ignorante? Poco fa dicevi d'essere istruito, e così in d
fatto di istruzione ti trovi ad essere e insieme a non essere quello che sei. — Sia pure, Eutidemo; dirò col proverbio: tu non dici che belle cose. Ma come mai conosco quella scienza che cercavamo? è impossibile che una stessa cosa

(1) Castore e Polluce, invocati dai marinai nei pericoli del mare.

sia e non sia; se conosco una cosa le conosco tutte, perchè
non potrei essere ad un tempo conoscente e ignorante. Sa-
pendo tutto, posseggo anche quella. Vuoi dir questo e con-
e siste in ciò l'arguta idea? — Ecco, già ti confuti da te stesso,
o Socrate. — E non tocca il medesimo a te, Eutidemo?
Con te e con questo carissimo Dionisodoro a me non rincre-
scerebbe di subire qualsiasi sorte. Dimmi: non siete anche
voi nel caso di sapere alcune cose, ed altre no? — Ma no
davvero, disse Dionisodoro. — Cosa dite! ma dunque non
294 sapete nulla? — Anzi molto. — Dunque se sapete qualche
cosa, sapete tutto. — Tutto, disse; e tu pure, se sai una
cosa le sai tutte. — O grande o mirabil bene che vi si è ri-
velato! E tutti gli altri uomini sanno anch'essi o tutto o
nulla? — Certo non può darsi che sappiano alcune cose ed
altre no, e siano ad un tempo conoscenti e ignoranti. — Ma
dunque? — Tutti, disse, se sanno una cosa, le sanno tutte.
b — Per gli dèi, o Dionisodoro, ora capisco che dite da senno;
finalmente vi ho potuto indurre a far sul serio. Voi sapete
proprio tutto? per esempio l'arte del legnaiolo e del calzo-
laio? — Sicuro. — E siete capaci anche di cucire le scarpe?
— Ed anche di risolarle per Bacco. — E quest'altro genere
di cose, come quante sono le stelle e i grani d'arena? —
Senza dubbio, disse, e tu non credevi che avremmo affer-
mato anche questo?

XXI. — Qui Ctesippo prese a dire: in nome di Dio, o Dio-
c nisodoro, recatemi una tal prova da accertarmi che dite il
vero. — E qual prova? — Sai tu quanti denti ha Eutidemo, ed
Eutidemo quanti ne hai tu? — Ma non ti basta sentire che
sappiamo tutto? — Niente affatto; dovete aggiungere la di-
mostrazione che dite il vero. Se direte quanti denti ha cia-
scuno di voi e noi contandoli vedremo che avete indovinato,
d vi crederemo anche il resto [1]. — Essi, credendo di essere
presi in giro, non vollero, ma interrogati da Ctesippo cosa
per cosa, confermarono di saperle tutte. Ctesippo domandò

---

(1) Si noti che i due sofisti erano già in età avanzata.

loro apertamente se sapevano un infinito numero di cose,
terminando con le più sconce. Ed essi affrontavano imper-
turbabili le domande, dichiarando di sapere, come i cinghiali
colpiti assalgono il cacciatore; di guisa che io stesso, o
Critone, fui spinto alla fine dall'incredulità mia a chiedere
se Dionisodoro sapesse anche ballare. E egli: Certamente. e
— Però alla tua età non arriverai fino al punto da far le ca-
priole sui coltelli e da girare sulla ruota. — Io faccio ogni
cosa. — E le sapete soltanto adesso o le avete sapute sem-
pre? — Sempre, disse. — Anche quando eravate bimbi e ap-
pena nati? — Tutte, risposero ad una voce. — A noi la cosa
non parve credibile, ed Eutidemo disse: Socrate non credi? 295
— No; soltanto credo probabile che siate sapienti. — Eppure
se vorrai rispondermi, io t'indurrò ad ammettere questi mi-
racoli. — Ed io sarò lietissimo di restarne convinto; perchè
se finora non m'accorgevo d'essere sapiente, e tu mi dimo-
strerai che so tutto e sempre, qual maggior tesoro potrei
trovare in tutta la vita?

XXII. — Ebbene rispondi. — Interroga pure che ti rispon-
derò. — Conosci tu, Socrate, qualche cosa o no? — Io sì. b
— E conosci tu con quel mezzo con cui sei conoscitore o
con qualche altro? — Con quello stesso; credo che tu voglia
dir l'anima, non è vero? — E non ti vergogni, o Socrate, di
rispondere interrogando — Ma, come devo fare? farò come
vorrai tu? Quando non capisco la domanda, vuoi che risponda
egualmente senza interrogare alla mia volta? — Eppure tu
intendi in qualche modo quello che dico. — Sì. — Ebbene, c
rispondi conforme al modo che intendi. — Ma se tu mi fai
una domanda in un senso, ed io interpretandola diversamente
rispondo come la intendo io, rimani tu soddisfatto che non
ti risponda a tono? — Io sì, disse, ma tu non mi pare. — Io
certo non risponderò prima d'aver domandato. — Ed egli:
Non risponderai, disse, secondo che intendi ciascuna volta,
perchè non fai che cianciare e sei troppo rimbambito! — Mi
accorsi che lo infastidivo con le mie distinzioni, mentre egli d
voleva impigliarmi in raggiri di parole. Mi fe' risovvenire di
Conno, che s'adira anche lui quando non cedo a quel che

vuole e poi non mi cura più come duro d'intelletto. Pertanto,
giacchè avevo deliberato di frequentare anche la sua scuola,
credetti di dover cedere affinchè, ritenendomi uno stupido,
non rifiutasse di accettarmi. Perciò dissi: Se ti pare, o Eu-
e tidemo, che convenga far così, bisogna farlo. Tu sai conver-
sare molto meglio di me perchè ne possiedi l'arte, mentre
io ne son digiuno. Dunque interrompi da capo. — Rispondi
adunque di nuovo: quello che sai lo sai mediante qualche
296 cosa o no? — Sì, dissi, con l'anima. — Costui mi va di nuovo
al di là della domanda! Io non chiedo con che, ma se con
qualche cosa. — Io, dissi, oltrepassai la domanda per la mia
poca istruzione. Scusami; ora risponderò semplicemente che
quanto so, lo so con qualche cosa. — E sempre con la stessa,
od ora con una ora con un'altra? — Quanto so, dissi, sempre
con quella [1]. E quando smetterai di fare aggiunte? — Bada
b che non ci abbia ad ingannar quel ' sempre '. — Non già noi;
se mai, te. Ma rispondi: sai tu sempre con questo? — Sem-
pre, diss'io, giacchè bisogna togliere il ' quando '. — Dunque
tu sai sempre con questo. E sapendo sempre, sai tutto con
questo, ovvero solo alcune cose, ed altre con altro? — Con
questo tutto quello che so. — Ecco di nuovo l'aggiunta. — No,
dissi, tolgo ' quello che so '. — Non togliere nulla, che non im-
c porta, e rispondimi: potresti tu conoscere ogni cosa se non
le conoscessi tutte? — Sarebbe un portento, dissi. — Ed egli:
Aggiungi adesso quello che vuoi: tu convieni di saper tutto.
— Pare, dissi; dacchè non ha nessun valore il ' quello che so ',
io so tutto. — Dunque hai confessato di saper sempre con
la stessa cosa quello che sai, sia quando sia, sia come tu
voglia, perchè hai convenuto di sapere sempre e tutto. È
d chiaro dunque che sapevi anche da bambino, e quando na-
scesti e quando fosti concepito, prima che tu esistessi ed
esistessero il cielo e la terra, e sapevi tutto dacchè sempre
sai. E per Giove, disse, tu saprai sempre e tutto, se io vorrò.

---

(1) Int. con l'anima.

XXIII. — Magari tu lo volessi, stimatissimo Eutidemo, se
dici proprio il vero. Non credo però tu ne sia capace,
se insieme non vorrà anche tuo fratello Dionisodoro. Così,
forse..... Ma ditemi: io non potrei negare di saper tutto e
quando lo asserite voi, arche di scienza. Ma come posso io
dire, o Eutidemo, di sapere altro genere di cose, per esempio
che i buoni sono uomini ingiusti? dimmi, questo lo so o non
lo so? — Sì che lo sai, disse. — Che cosa? — Che i buoni non
sono ingiusti. — Lo so da un pezzo; ma domando dove im-
parai che i buoni sono ingiusti? — In nessun luogo, soggiunse 297
Dionisodoro. — Questo adunque non lo so, diss'io. — Ed Eu-
tidemo a Dionisodoro: Tu mi guasti il ragionamento. Egli
così apparirà ignorante, e quindi a un tempo conoscente e
ignorante. — Dionisodoro diventò rosso, ed io presi a dire:
Come, Eutidemo? non ti pare che dica giusto tuo fratello, b
egli che sa tutto? — Qui Dionisodoro s'affrettò a dire: Io
fratello di Eutidemo? — Ed io: Abbi pazienza, mio caro, fino
a che Eutidemo m'abbia spiegato come io sappia che i buoni
sono ingiusti, e non mi privare di codesto insegnamento. — E
Dionisodoro: Tu mi scappi, o Socrate, e non vuoi rispondere. —
Naturalmente, diss'io; sono inferiore ad uno di voi, figurarsi c
se non me la batto davanti a due. Io sono molto da meno
di Ercole [1], nemmeno lui capace di lottare con l'idra, che
era un sofista e quando le si recideva un capo del ragio-
namento, ella con la sua sapienza ne rimetteva molti, e ad
un tempo col granchio, altro sofista venuto dal mare e sbar-
cato di fresco [2]. E poichè questo lo molestava da sinistra
con parole e morsi, chiamò in aiuto suo nipote Iolao, il quale d
lo difese abbastanza. Ma se venisse un mio Iolao, farebbe
più male che bene.

XXIV. — Giacchè hai fatto codesto sproloquio, disse Dio-
nisodoro, rispondimi: Iolao era nipote più d'Ercole che tuo?
— Tant'è che risponda, perchè già vedo che tu insisti nelle

---

(1) Allude al proverbio: ' contro due neanche Ercole '.

(2) L'idra e il granchio alludono ad Eutidemo e Dionisodoro.

domande per impedire che Eutidemo mi spieghi quella pro-
fonda sentenza [1]. — Dunque rispondi, disse. — Risponderò
che Iolao era nipote di Ercole, e di me, per quanto so, non
e era nulla. Di fatti suo padre non era Patrocle mio fratello,
ma un nome simile, Ificle, fratello d'Ercole. — E Patrocle
è tuo fratello? — Di madre, dissi, non di padre. — Dunque
è e non è tuo fratello. — Non dello stesso padre, ho detto;
il suo era Caridemo, il mio Sofronisco. — Era padre Sofro-
298 nisco ed anche Caridemo? — Già quegli mio, questi di lui.
— Dunque, disse, Caridemo era diverso dal padre? E tu sei
tutt'uno con un sasso? — Ho paura che tu mi farai apparire
tutt'uno; non però mi sembra. — Dunque sei diverso da un
sasso? — Senza dubbio. — Ed essendo diverso da un sasso,
b non sei sasso; ed essendo diverso dall'oro, non sei oro? — È
vero. — Dunque anche Caridemo essendo diverso dal padre
non sarebbe padre. — Pare, diss'io, che non sia padre. — Ed
Eutidemo soggiunse: Se Caridemo è padre, alla sua volta
Sofronisco, che è diverso dal padre, non è padre; di guisa
che, o Socrate, tu sei senza padre. — E Ctesippo immedia-
tamente: A vostro padre non è toccato lo stesso? non è di-
verso dal padre mio? — Ed Eutidemo: Tutt'altro. — È lo
stesso? — Lo stesso certamente. — Non mi piacerebbe punto.
c Ma, o Eutidemo, è soltanto padre mio od anche degli altri
uomini? — Anche degli altri, disse. Uno che è padre può, se-
condo te, non essere padre? — A dir vero lo credevo, sog-
giunse Ctesippo. — Come? essendo oro non essere oro? o es-
sere uomo e non essere? — E Ctesippo: No Eutidemo; a te
s'applica il proverbio ' tu non cuci lino con lino ' [2]. Tu mi
vieni fuori con una mossa strabiliante, che tuo padre sia padre
di tutti. — Ma lo è. — E di uomini, disse Ctesippo, od anche
d di cavalli? e di tutti gli altri animali? — Di tutti, rispose.
— E così è madre la madre? — Anche la madre. — Dunque
tua madre è pure madre dei ricci marini. — Anche la tua,

(1) Cioè che i buoni sono ingiusti.

(2) Intendi: poni a riscontro cose eterogenee e non paragonabili.

disse. — E quindi tu sei fratello dei buoi dei cagnolini dei porcellini. — Anche tu, disse. — E inoltre anche il cane è tuo padre. — Anche tuo. — E Dionisodoro: Se tu mi risponderai, o Ctesippo, bentosto ne converrai tu stesso. Dimmi,
hai tu un cane? — E molto cattivo. — Ed ha dei cagnolini? e
— Anch'essi tali e quali. — Dunque loro padre è il cane? — Lo vidi io stesso coprir la cagna. — Ebbene, il cane non è tuo? — Sicuro. — Dunque è padre ed è tuo; così non diviene egli tuo padre, e tu fratello dei cuccioli?

XXV. — Qui Dionisodoro prima che Ctesippo parlasse si affrettò a soggiungere: Rispondi ancora ad una breve domanda; batti tu il cane? — E Ctesippo scoppiò a ridere dicendo: sì
per gli dèi, non potendo batter te. — Dunque percuoti tuo 299
padre? — Percoterei più giustamente il vostro per quel suo ghiribizzo di mettere al mondo figli così sapienti. Del resto, o Eutidemo, il padre vostro e dei cagnolini ricavò grandi vantaggi dalla vostra sapienza. — Ma non ha bisogno di molti beni, nè lui nè tu. — E neanche tu, o Eutidemo? — Nè alcun altro uomo. Di fatti dimmi, Ctesippo, se reputi un bene per
l'ammalato bere la medicina, o se non ti pare tale, quando b
pure ne abbia bisogno; o se andando alla guerra sia un bene andarvi armati o disarmati. — Lo credo; quantunque mi aspetti da te un qualche imbroglio. — Lo saprai benissimo; ora rispondi: giacchè hai convenuto essere un bene per l'uomo ber la medicina quando ne ha bisogno, devesi prendere questo bene in gran quantità, e sarà vantaggioso tritare e temprare un carro di elleboro [1]. — E Ctesippo: Ma certa-
mente, se chi lo prende è grande come la statua di Delfi [2]. c
— Dunque anche in guerra, se è un bene avere armi, dovremo avere quante più potremo lance e scudi? — Senza dubbio, disse Ctesippo. E tu forse credi meglio avere una lancia e uno scudo? — Io sì. — Ed armeresti in codesta maniera anche Gerione e Briareo? [3]. Come maestro d'armi io

(1) Era nell'antichità lo specifico per la pazzia.

(2) Ignoriamo quale statua, fra le molte ch'erano a Delfi, sia qui indicata.

(3) Mostri dalle molte braccia.

ti credevo più capace, e così questo amico. — Eutidemo tac-
d que. Dionisodoro riferendosi alle precedenti risposte di Ctesippo, chiese: E oro ti par bene d'averne? — Sì sì, e di molto anche. — E non ti pare che le cose buone s'abbiano da avere sempre e dappertutto? — Certamente. — Ma tu convieni che l'oro sia un bene? — Ne convenni senza dubbio. — Dunque bisogna averlo sempre e dappertutto, principalmente
e in sè stessi? E sarebbe felicissimo uno che avesse tre talenti d'oro nel ventre, uno nel cranio, venti dramme in ciascun orecchio? — E Ctesippo: dicono in fatti, o Eutidemo, che fra gli Sciti siano felicissimi e cospicui quelli che hanno molto oro nel loro cranio, nello stesso modo che tu ora dicevi il cane *tuo* padre; e ciò che è più mirabile, essi bevono dai
300 loro crani dorati e ci guardan dentro tenendo in mano il loro cocuzzolo (1). — Eutidemo domandò: Gli Sciti e gli altri uomini vedono le cose che si possono vedere, o quelle che non si può? — Naturalmente le visibili. — Ed anche tu? — Anch'io. — Vedi tu i nostri vestiti? — Sì. — Dunque possono vedere (2). — Sicuro, disse Ctesippo. — Benissimo. — E dunque? disse egli. — Nulla. Tu forse non credi che essi vedano, tanto sei melenso. Mi pare, o Eutidemo, che tu dorma ad occhi aperti e se è possibile parlare senza dir nulla, tu faccia
b appunto questo.

XXVI. — E Dionisodoro: oh, non è possibile parlare tacendo? — Niente affatto, disse Ctesippo. — E neanche tacere parlando? — Ancor meno. — Ma quando tu nomini sassi legni ferri non pronunzi oggetti che taciono (3). Nemmen per sogno; quando passo per le officine dei fabbri i ferri si dicono sonanti e strillanti al sommo quando si toccano. Così con la tua pazienza non ti sei accorto d'aver detto una

(1) Gli Sciti, come altri barbari, usavano bere nei crani dei nemici uccisi ridotti a coppe.

(2) L'espressione greca è ambigua, e significa tanto ' possono ' quanto ' si possono ' vedere.

(3) Il sofisma deriva dal doppio senso dell'espressione greca: parlare tacendo e parlare di cose che taciono; tacere parlando e tacere di cose parlanti.

sciocchezza. Ora dimostratemi il caso inverso, come sia possibile tacere parlando. — Ctesippo mi pareva tutto infervo- c
rato per la presenza del suo beniamino. Eutidemo cominciò: Quando taci, non taci tutte le cose? — Sì, disse. — Dunque taci anche le parlanti, se nelle tutte ci sono anche le parlanti. — Ma che! soggiunse Ctesippo, non taciono forse tutte le cose? — Niente affatto, disse Eutidemo. — Ma forse che parlan tutte? — Almeno quelle che parlano. — Non domando codesto, ma se tutte taciono o tutte parlano. — E no e sì, entrò a dire Dionisodoro afferrando la parola. So bene che d
tale risposta non ti servirà a nulla. — E Ctesippo scoppiando, come suole, in una gran risata, disse: o Eutidemo, tuo fratello ha rimescolato le carte; egli è bello e spacciato. — Clinia tutto contento ne rise, onde Ctesippo divenne dieci volte più baldanzoso. Il birbone, orecchiando, aveva carpiti questi arzigogoli a loro stessi, perchè tale facoltà non è d'altri che di questi due.

XXVII. — Allora io dissi: Perchè ridi, o Clinia, di cose e
tanto serie e belle? — Ma tu, o Socrate, soggiunse Dionisodoro, vedesti mai una cosa bella? — Io sì, dissi, e molte, caro Dionisodoro. — E diverse dal bello, o tutt'uno con esso? — Io 301
mi sentii ridotto alle strette dall'imbarazzo e pensai che mi stava bene, perchè ci avevo messo bocca; nondimeno dissi ch'eran diverse dal bello; che però in ciascuna v'ha un che del bello. — Se ti accosta un bue, sei bue? ed ora essendoti io vicino, sei Dionisodoro? — Ma sta zitto, diss'io — In qual modo, disse, una cosa all'accostarsi di un'altra può essere quest'altra? — Ed io: Ti smarrisci per questo? io già mi met- b
tevo ad imitare la sapienza di coloro, bramoso di acquistarla. — E come non smarrirmi e io e ogni altro in cosa che non è? — Cosa dici, Dionisodoro? il bello non è bello, e il brutto brutto? — Quando a me paia. — Ebbene, ti pare? — Sì certo. — Dunque ciò che è lo stesso è lo stesso, e ciò che è altro è altro? perchè certamente il diverso non è lo stesso, e credo non si confonderebbe neanche un ragazzo in ciò, c
che il diverso non sia diverso. Quindi, o Dionisodoro, tu hai trascurato codesto per volontà tua, perchè del resto mi pare

che voi esercitiate benissimo la disputa, come gli artefici eser-
citano il proprio mestiere. — Ed egli: Sai tu che cosa convien
fare a ciascun artefice? a chi lavorare il ferro? lo sai? — Sì,
al fabbro. — A chi la terra da stoviglie? — Al vasaio. — A
d chi macellare scorticare spezzare far bollire e arrostire? —
Al cuoco. — E se uno fa ciò che spetta al suo mestiere, opera
rettamente? — Senza dubbio. — Conviene dunque al cuoco il
farlo a pezzi e scorticarlo? l'hai tu concesso o no? — L'ho
concesso, ma ti chiedo perdono. — Dunque è chiaro che se
macellando un cuoco e spezzandolo si fa bollire o si arro-
stisce, si farà ciò che conviene; e se uno lavora il fabbro e
faccia vasi di un vasaio farà ciò che conviene [1].

e XXVIII. — O Nettuno! diss'io, tu poni già il colmo alla tua
sapienza. Potrò io acquistarla in modo che divenga propria-
mente mia? — Sapresti tu riconoscerla, o Socrate, quando
fosse divenuta tua? — Se tu vorrai, è chiaro. — Ma sai tu
riconoscere le cose tue? — Mi par di sì, qualora tu non mi
provi il contrario; in questo bisogna cominciar da te e finire
con Eutidemo. — Consideri tu come tue le cose di cui puoi
302 disporre e farne l'uso che ti piace? Per esempio, terresti per
tuoi e bovi e greggi che potresti vendere e regalare e sacri-
ficare ad un dio? e non tuoi quelli di cui non puoi fare al-
trettanto? — Ed io, che sapevo come da tali domande sarebbe
spuntato fuori qualcosa di bello e bramoso di sentirlo al più
presto, dissi: È proprio così, soltanto queste cose sono mie. —
E non chiami animali quelli che hanno anima? — Sì, dissi. —
b E ammetti esser tuoi soltanto quegli animali sui quali tu hai
facoltà di fare tutto quello che s'è detto? — Lo ammetto. —
Egli fermatosi, fingendo di meditare qualche gran cosa, poi
riprese: Socrate, hai tu un Giove paterno? — Io, sospettando
che il discorso sarebbe riuscito là dove realmente andò a
finire, mi contenevo come impigliato in una rete, ma con
un'ardita svolta scappai dicendo: Non ce l'ho, o Dioniso-
c doro. — Sei un disgraziato e nemmeno ateniese, privo di dèi

(1) Il sofisma si fonda sul doppio senso della costruzione greca: spetta al cuoco macellare, conviene macellare il cuoco.

paterni, di culto domestico e d'ogni cosa bella e buona. —
Via, Dionisodoro, parla meglio e non mi voler istruire aspra-
mente. Io ho riti domestici e paterni e tutto quello che hanno
gli altri Ateniesi. — Ma gli altri Ateniesi non hanno un Giove
paterno? — Tale denominazione non esiste presso nessuna po-
polazione ionica, non da noi, non fra coloro che emigrarono
da questa città, ma bensì quella di Apollo paterno, perchè d
padre di Jon. Giove da noi non si chiama paterno, ma do-
mestico e gentile, e così Atena gentile. — Basta così, disse
Dionisodoro, tu hai Apollo Giove ed Atena. — Certamente. —
E questi sarebbero anche tuoi dèi. — Progenitori, dissi, e pa-
droni. — Ma tuoi, è vero? non hai dichiarato che son tuoi? —
L'ho dichiarato. Che sarà di me ora? — Ma questi dèi sono
anch'essi animali? hai pur affermato essere animali tutti e
quelli che hanno anima. Forse che gli dèi non hanno anima? —
L'hanno, dissi. — Dunque sono animali anch'essi? — Ani-
mali. — Ed hai convenuto che son tuoi gli animali che puoi
dare vendere sacrificare ad un qualunque dio. — L'ho detto
e non ho modo di ritirarlo, o Eutidemo. — Va pure avanti:
poichè dichiari che Giove e gli altri dèi sono tuoi, hai tu
facoltà di venderli regalarli o farne qualsiasi altro uso, come 303
degli altri animali? — Io, caro Critone, come fulminato da
queste parole, me ne stavo quatto senza fiatare. Ctesippo per
venirmi in aiuto disse: Cospetto, Ercole, che bel discorso! —
E Dionisodoro: Gli è Ercole cospetto, o cospetto è Ercole? —
E qui Ctesippo: Nettuno! quali terribili discorsi; alla larga,
costoro sono invincibili.

XXIX. — Qui, caro Critone, tutti gli astanti, nessuno ec- b
cettuato, levarono a cielo e il discorso e quegli uomini, e a
furia di ridere di applaudire di far baccano quasi scoppiarono.
Nelle precedenti adunanze avevano applaudito soltanto i fau-
tori di Eutidemo, ma qui poco mancò che applaudissero an-
che le colonne del Liceo e s'abbandonassero all'entusiasmo. Io
ero dello stesso umore degli altri, tanto da confessare di non
aver mai incontrato persone così sapienti, e sopraffatto dalla c
loro scienza presi a lodarli e ad esaltarli: Beati voi pel mi-
rabile ingegno, che presto e in breve tempo siete venuti a

capo di così gran cosa. Fra le molte bellezze che hanno i
vostri ragionamenti, o Eutidemo e Dionisodoro, ce n'è una
splendida, che del pubblico e degli uomini stimati e rag-
d guardevoli a voi non importa nulla, ma solo di quelli simili
a voi. So bene che pochissimi uomini, e simili a voi, ame-
rebbero così fatti discorsi; gli altri li tengono in tal conto, che
certamente si vergognerebbero più d'adoperarli essi per con-
futare altri che di venirne confutati essi medesimi. Altra cosa
gentile e graziosa dei vostri discorsi è che quando affermate
che nulla v'è di bello, buono, bianco, o d'altra qualità, e per-
e fino che nulla v'è di diverso da altri, voi cucite proprio la
bocca alla gente, come dite; ma nello stesso tempo mostrare
di chiudere anche la vostra è una gran delicatezza, che toglie
ogni odiosità al discorso. Il colmo poi è questo, che voi avete
ridotto questa materia ad un'arte tanto semplice, che chiun-
que la può imparare in brevissimo tempo. Me ne accorsi
304 stando attento a Ctesippo, che in un momento divenne capace
d'imitarvi. Questa rapidità d'insegnare l'arte vostra è una
bella cosa, ma adoperarla nel discorrere in presenza della
gente non vi conviene, e se darete retta a me, vi asterrete
dal disputare in pubblico, perchè imparandola presto da voi
non vi saranno neanche grati. Conversate dunque fra voi
due, o se in presenza di alcuno, soltanto di chi vi paga. Se
b avrete giudizio, darete ai vostri scolari lo stesso consiglio di
non discorrere mai con nessun altro che con voi e fra di loro.
Di fatti ' cosa rara cosa cara '. L'acqua che secondo Pindaro
è l'ottima delle cose (1), pure non costa niente. Ma via, ac-
cogliete fra i vostri anche me e Clinia.

XXX. — Dopo altre poche parole andammo via. Vedi
c dunque di venire anche tu da costoro, che si affermano ca-
paci d'istruire chi è disposto a pagarli, e nulla impedisce
di apprendere facilmente la loro scienza, non l'ingegno, non
l'età e, ciò che più importa a te di sapere, neanche l'occu-
pazione del far quattrini.

---

(1) PINDARO, *Olymp.*, I, 1.

Critone. Caro Socrate, io amo sentir ragionare e impa-
rerei volentieri qualche cosa, ma probabilmente sono anch'io
uno dei dissimili da Eutidemo, di quelli che tu dicevi, i quali
si lascerebbero piuttosto confutare da tali discorsi che con- d
futare altri. A me pare ridicolo ammonire te: nondimeno
voglio riferirti quello che ho inteso. Uno di coloro che si
partivano da voi mi si accostò mentre passeggiavo; un uomo
che mi pare molto istruito e buon oratore forense. Questi mi
disse: Critone, non vai ad ascoltare nulla tu da quei sapienti?
— No no, risposi; m'accostai, ma non mi riuscì di udire per
la gran folla. — Eppure meritava di sentirli. — Perchè? — Per
sentir disputare uomini che oggi sono i più esperti di così e
fatti discorsi. — E quale impressione ti han fatto? — E che
altro se non di sentir quello che si può udire da tali chiac-
chieroni, che pongono un indegno studio in cose indegne?
Egli ha usato presso a poco questi termini. — Eppure, diss' io,
la filosofia è cosa molto nobile. — Ed egli: Che nobiltà! anzi
non val proprio nulla, e se ti fossi trovato presente, credo 305
ti saresti molto vergognato dell'amico tuo. Egli commise
lo sproposito di volersi affidare a gente che non dà nessuna
importanza a quello che dice e s'appiglia ad ogni frase. E
costoro che ricordai sono adesso i più forti in questo genere.
Ma, caro Critone, disse, e la cosa in sè e quelli che l'eser-
citano son persone spregevoli e ridicole. A me invece, o So-
crate, pareva che non fosse giusto il biasimo che colui sparge b
sulla cosa stessa; però mi par giusto disapprovare di voler
conversare con quella gente alla presenza d'una moltitudine.

XXXI. — Socrate. Critone, quegli uomini sono mirabili;
se non che ancora non so quello che ne debbo dire. Cos'era
colui che ti si accostò e biasimò la filosofia? era un oratore
di quelli che sanno combattere nei tribunali? o uno di quelli
che preparano i discorsi agli oratori?

Critone. Oratore no davvero, e credo non sia mai sa- c
lito in tribunale; ma dicono che s'intenda benissimo di quel-
l'arte e componga magnifici discorsi.

Socrate. Ho capito; stavo adesso per parlare di costoro.
I quali diceva Prodico che stanno tra il filosofo e il politico,

e credono d'essere i più sapienti degli uomini; ed oltre ad
essere, anche d'averne l'aspetto presso le moltitudini, di guisa
d che alla loro riputazione universale unico ostacolo restano i
filosofi. Spargendo l'opinione che i filosofi sieno gente di nessun valore, essi credono di riportare senza contrasto la palma della sapienza presso al pubblico. Sono convinti d'essere sapientissimi, ma quando si lascian cogliere in discorsi privati, i seguaci d'Eutidemo li stroncano. Hanno ragione di ritenersi sapienti. Attingere moderatamente alla filosofia, moderata-
e mente alla politica è cosa molto ragionevole, partecipando
dell'una e dell'altra quanto basta a mettere a profitto la sapienza fuor dei pericoli e delle lotte.

Critone. E ti pare, o Socrate, che dicano cosa abbastanza seria? Se non altro la forma del ragionamento è alquanto speciosa.

Socrate. È così o Critone, ma speciosità più che verità.
306 Non è facile persuaderli che uomini e cose che stan di mezzo
a due e partecipano d'ambedue, se di queste l'una è buona e l'altra cattiva, riescono migliori della prima e peggiori della seconda; se di due cose buone a fini diversi, peggiori d'ambedue rispetto al fine a cui serve ciascuna delle due cose; quelle composte di due cose cattive con fini diversi stanno
b frammezzo e queste sole tornan migliori di ciascuna di quelle
di cui partecipano. Se dunque la filosofia e l'azione politica sono ambedue cose buone e tendono a fini diversi, dire che questi, partecipando dell'una e dell'altra, stanno di mezzo, non è esatto perchè sono inferiori ai filosofi ed anche ai politici; se invece l'una è buona e l'altra cattiva, son migliori degli uni e inferiori agli altri; se ambedue son cattive, avrebbero ragione di dire che stan di mezzo, ma non in altri casi.
c Non credo ch'essi vogliano concedere che siano cattive am-
bedue, ovvero una cattiva e l'altra buona. Ma realmente, partecipando d'ambedue, sono meno adatti a quei fini, per i quali politica e filosofia hanno un valore; veramente sono terzi e cercano di figurar primi. Vuolsi adunque perdonar loro questo desiderio e non andare in collera; soltanto considerarli per quel che sono. Bisogna contentarsi che l'uomo, di-

cendo una cosa qualsiasi, dia prova d'intelligenza e s'affatichi virilmente a perseguirla. d

XXXII. — Critone. Socrate, anch'io, come sempre ti vo dicendo, mi trovo perplesso sulla risoluzione da prendere per i miei figliuoli. Uno è giovinetto e piccino ancora; ma Critobullo ha già i suoi anni, ed ha bisogno di qualcuno che lo guidi. Quando mi trovo con te mi vien subito fatto di pensare come sia una pazzia prendersi tanti pensieri per i figliuoli, cominciando dalla scelta della moglie, per farli nascere da e
madre di puro sangue attico; delle sostanze per lasciarli ricchi quanto è possibile; ma poi trascurare la loro educazione. Quando però guardo coloro che dicono di saper educare, rimango sbigottito e per dire la verità, bene osservandoli uno per uno, mi paiono gente strana, così non so risolvermi ad 307
avviare quel ragazzo alla filosofia.

Socrate. E non sai, caro Critone, che in ogni professione i dappoco son molti e di nessun valore, i buoni pochi e pregevolissimi? Non ti paiono cose belle la ginnastica la mercatura la retorica la strategia?

Critone. A me sì.

Socrate. E non vedi che il maggior numero di quelli che b
vi si dedicano fanno ridere?

Critone. Sì per Giove, hai proprio ragione.

Socrate. Ma per questo eviterai tu tutte le professioni e non le permetterai a tuo figlio?

Critone. Non sarebbe giusto o Socrate.

Socrate. Non fare adunque ciò che non si conviene, o Critone, e lasciando stare chi professa filosofia, siano essi buoni o cattivi, esamina ben bene la cosa in sè stessa; se troverai che sia spregevole, distogline non solo i figliuoli, c
ma tutti gli altri; se troverai che sia tale quale io me la figuro, cercala ed esercitala con fiducia e, come dice il proverbio, tu e i figliuoli.

PROTAGORA

Nel Prologo: Un amico, Socrate.
Nel Dialogo riferito da Socrate: Ippocrate, Socrate, Protagora, Alcibiade, Callia, Crizia, Prodico, Ippia.

I. — Amico. Donde vieni, o Socrate? o, già sì sa, dalla 309
caccia al bell'Alcibiade? L'ho veduto di recente e m'è parso ancora un bell'uomo; però, a dirla fra noi, ormai uomo e già coperto di peli le guance.

Socrate. E che perciò? non sei tu ammiratore di Omero, che disse graziosissima la fresca bellezza nel giovine di primo b
pelo? (1). È appunto quella di Alcibiade.

Amico. Ebbene, vieni via da lui? e com'è verso di te?

Socrate. Bene, a quanto mi parve, e non meno oggi, perchè molto parlò in mia difesa (2); lo lasciai proprio adesso. Però è strano quello che sto per dirti; era là ed io non gli badai, anzi più volte me ne dimenticai.

Amico. E quale gran fatto sarebbe accaduto tra voi due? c
Non hai già trovato uno più bello di lui in questa città!

Socrate. E di molto.

Amico. Cosa dici mai? cittadino o forestiero?

Socrate. Forestiero.

Amico. Di dove?

Socrate. Di Abdera.

---

(1) Vedi *Odissea*, x, 279.
(2) Vedi p. 336 B. 748 B.

Amico. E costui ti parve tanto bello da superare anche il figlio di Clinia?

Socrate. Ma caro te, come non deve il più sapiente apparire anche più bello?

Amico. Dunque, o Socrate, hai trovato un sapiente?

d Socrate. Il più sapiente di quanti ora vivono, se tale credi Protagora.

Amico. Che dici? Protagora è qui?

Socrate. Già, da ier l'altro.

Amico. Ed ora vieni dopo esserti trovato con lui?

310 Socrate. E dopo aver molto conversato.

Amico. E perchè, se sei líbero, non ci narri questa conversazione? manda via questo servo e prendi qui il suo posto.

Socrate. Ma sì, e vi sarò grato se mi ascolterete.

Amico. E noi saremo grati a te se parlerai.

Socrate. Allora il favore sarà doppio. Sentite dunque.

II. — Socrate. Questa notte, quando appena albeggiava,
b Ippocrate figlio di Apollodoro e fratello di Fasone bussò forte con la mazza alla mia porta. Appena gli fu aperto, entrò in gran fretta e cominciò ad alta voce: Socrate, dormi o sei desto? — Io che ne riconobbi la voce dissi fra me: Costui è Ippocrate. — Non hai già cattive nuove? — Null'altro che buone, rispose. — Tanto meglio, diss'io; ma che c'è? e perchè sei venuto a quest'ora? — Ed egli, accostandosi a me: È arrivato Protagora. — Ier l'altro, diss'io: e tu l'hai saputo
c soltanto adesso? — Sì, perdio, e di sera. E trovato a tastoni il lettuccio, sedette a' miei piedi e disse: Ier sera, e molto tardi, dopo arrivato da Enoe. M'è scappato il mio servo Satiro. Stavo per dirti che l'avrei inseguito, ma poi un'altra cosa me lo fece passare di mente. Dunque arrivai e dopo cena s'era per andare a letto, quando mio fratello mi dice ch'è venuto Protagora. Mi disposi subito a venir da te, ma poi
d riflettei ch'era troppo tardi. Appena la stanchezza mi permise di svegliarmi, mi levai e venni difilato qua. — Io che conosco il suo carattere impetuoso e risoluto gli dissi: E che t'importa codesto? non t'ha fatto mica qualche torto Protagora? — Egli mettendosi a ridere: Sì davvero, o Socrate,

perchè egli solo è sapiente e non rende tale anche me. — Ed
io: Per gli dèi, se gli darai quattrini e lo persuaderai, ti
farà sapiente. — Ed egli: Se non si trattasse che di questo,
corpo di Giove, non risparmierei nè il mio, nè quello de' miei e
amici. Ma sono qui da te appunto perchè tu gli parli in fa-
vor mio. Io sono troppo giovine e poi non ho mai veduto
nè udito Protagora; ero ancora ragazzo l'ultima volta che
è stato qui. Ma, o Socrate, tutti lo esaltano e affermano che
è maestro nell'arte della parola. E perchè non andiamo da
lui per trovarlo in casa? Ho sentito che ha preso alloggio 311
da Callia figlio di Ipponico. Andiamo, via. — Ma io risposi:
Non ancora, mio caro; è troppo di buon'ora. Leviamoci,
scendiamo nel cortile e aspettiamo passeggiando che sia giorno
chiaro; allora andiamo pure. Già Protagora per lo più sta in
casa, sicchè non aver paura che probabilmente lo troveremo.

III. — Dopo ciò levatici passeggiammo nel cortile, ed io
per esperimentare la saldezza d'Ippocrate, lo esaminai chie- b
dendogli: Dimmi, Ippocrate, ora tu ti disponi ad andare da
Protagora e a pagargli una mercede; ma da chi intendi di
andare, e per diventare che cosa? Per esempio, se ti sal-
tasse in mente di andare dal tuo omonimo, Ippocrate di Cos,
uno dell'ordine dei medici, pagandogli uno stipendio, e ti si
domandasse: tu stai per pagare una mercede ad Ippocrate; c
a qual titolo? — Ed egli: Come a medico. — Per diventare
che? — Medico. — E se ti venisse il ghiribizzo di andare da
Policleto argivo o dall'ateniese Fidia e di pagarli, e uno ti
domandasse: Cosa sono Policleto e Fidia, ai quali tu pensi di
pagare una mercede? che risponderesti? — Direi come a scul-
tori. — E per diventare che? — Evidentemente, scultore. —
Ebbene, diss'io. Ora noi, andando da Protagora, saremo pronti d
a pagargli una mercede per te, se pur i nostri quattrini
basteranno a persuaderlo, e se no, spenderemo anche quelli
degli amici. Se qualcuno interrogasse noi così infervorati:
Ditemi o Socrate ed Ippocrate: che cosa è Protagora a cui
pensate di pagar dei quattrini? che gli risponderemmo? Quale
altro nome udiamo aggiunto a Protagora, come quello di e
scultore a Fidia e quello di poeta ad Omero? come sentiamo

intitolare Protagora? — Rispose: Lo chiamano sofista. — Noi
andiamo dunque a pagare un sofista. — Appunto. — E se
312 altri ti domandasse ancora: Per diventare che cosa vai da
Protagora? — Ed egli arrossendo — già spuntava il giorno,
sicchè lo si poteva vedere: Per analogia con gli esempi re-
cati sopra, per diventare sofista. — E tu, perdio, non ti ver-
gogneresti, diss'io, di fare il sofista in Grecia? — Sì davvero,
o Socrate, se debbo proprio dire quello che penso. — Eh via,
b Ippocrate, suppongo che non sia questo lo scopo dell'istru-
zione che tu cerchi da Protagora, ma che sarà come quella
che avesti dal maestro elementare, da quello di musica e di
ginnastica. Tutto questo tu l'hai studiato non per esercitare
un'arte e farne pubblica professione, ma come si conviene
a persona privata e indipendente. — Ed egli: Credo anch'io
che di tale specie sarà il mio studio con Protagora.

IV. — Allora io: Sai però cosa sei per fare, o non te ne
accorgi? — Di che? — Che stai per affidare l'anima tua ad
c uno che tu chiami sofista; cosa poi sia un sofista giurerei che
non lo sai. Se ignori questo, non sai a chi commetti l'anima
tua, se a cosa buona o cattiva. — Ed egli: Credo di sa-
perlo. — Ebbene, di' tu, cosa credi che sia un sofista? — Credo
che sia, come dice il nome stesso, uno che conosce la scienza. —
Ma questo, diss'io, si può dire anche dei pittori e dei le-
d gnaioli: anch'essi conoscono la scienza. Ma se uno chiedesse:
di quali materie i pittori conoscono la scienza? risponde-
remmo: di quanto concerne il fare delle immagini, e così
il resto. E se altri domandasse: e il sofista di che s'in-
tende? che gli risponderemmo? di qual lavoro è maestro?
— E che diremmo, o Socrate, se non ch'egli insegna a di-
venir abile a parlare? — Forse diremmo a tono, ma non in
modo compiuto, perchè la nostra domanda attende ancora la
risposta, su che il sofista rende abile a parlare, come il
e maestro di cetra rende abili a parlare su quello che sa, cioè
sul sonar la cetra; no? — Sì. — Ebbene, il sofista su che rende
abili a parlare; non è chiaro che lo fa su quello che sa?
— Naturalmente. — E cos'è ciò di cui s'intende e che rende
abili a fare i suoi discepoli? — Davvero non so più cosa dire.

V. — Dopo ciò io ripresi: E non vedi il pericolo a cui ti 313
esponi sottomettendo l'anima tua? Se tu dovessi affidare a
qualcuno il tuo corpo con la prospettiva o di migliorarlo o
di guastarlo, ci penseresti su molto prima di deciderti, chia-
meresti a consiglio gli amici e i famigliari, rifletteresti pa-
recchi giorni. E quando trattasi dell'anima, che reputi tanto
da più del corpo, dalla quale, secondo che è buona o cat-
tiva, dipende interamente che tu ti conduca bene o male,
tu non hai chiesto il parere nè del padre nè del fratello nè b
di noi tuoi amici, se commetterla o no a codesto forestiero
arrivato qui, ma, come hai detto, odi la sera che c'è, e pri-
ma di giorno vieni, non già a domandare e a prender consi-
glio se ti convenga metterti o no nelle sue mani, ma sei pronto
a spendere il denaro tuo e degli amici, come già risoluto di
dover andare alla sua scuola, mentre non lo conosci, nè mai
gli parlasti; lo chiami sofista e mostri d'ignorare cosa sia c
un sofista, a cui sei per affidarti? — Udito ciò, egli soggiunse:
Da quello che tu dici, è proprio così. — Dunque, o Ippocrate,
il sofista non è come il commerciante e il rivenditore delle
derrate onde l'anima si nutre? a me sembra tale. — E di che
si nutre l'anima o Socrate? — Naturalmente di cognizioni,
diss'io. E bada, caro amico, che il sofista magnificando la
sua merce non c'inganni, come fanno i commercianti e i ri- d
venditori degli alimenti del corpo. Anche questi ignorano
quale delle merci che importano e vendono sia buona o cat-
tiva, le lodan tutte nel venderle, e nemmeno i compratori
san nulla, salvo che siano maestri di ginnastica o medici.
Così coloro che portano in giro da città a città e vendono
all'ingrosso e al minuto gl'insegnamenti a chi ne desidera,
lodano tutto quello che vendono, e forse anche taluni di co-
storo non sanno quale delle cose che vendono sia buona e e
quale cattiva per l'anima; e del pari quelli che comprano da
loro, salvo qualcuno che conosca la medicina dell'anima.
Qualora dunque tu sappia distinguere quale sia buono e quale
cattivo, puoi con sicurezza comperare insegnamenti e da Pro-
tagora e da qualunque altro; se no, bada amico mio di non ar-
rischiare sopra un dado le cose più care e di non esporti a gran 314

pericolo. Il quale è molto maggiore nella compera degl'inse-
gnamenti che in quella dei cibi. I cibi e le bevande che si com-
perano da un mercante grande o piccolo si possono asportare
in altri recipienti, e prima d'introdurli nel corpo mangiando e
bevendo, si possono deporre a casa e consultare chi se n'in-
tende qual sia da prendere e quale no, e quanto e quando;
così nella compera non c'è gran rischio. Ma gl'insegnamenti
b non si possono portar via in altro vaso; pagato il prezzo,
bisogna andarsene riponendo l'insegnamento proprio nel-
l'anima e partirsi ormai o danneggiati o avvantaggiati.
Ciò dunque esaminiamo anche coi più anziani di noi; noi
siamo troppo giovani per poter distinguere cose di tanta im-
portanza. Adesso però andiamoci pure, come eravamo av-
viati; dopo averlo ascoltato, ne riferiremo anche ad altri. E
c qui non c'è solo Protagora, ma pur anco Ippia d'Elea e
credo anche Prodico di Ceo, poi molti altri sapienti.

VI. — Risoluto questo, ci avviammo. Giunti al vestibolo,
ci fermammo a ragionare d'una cosa, sulla quale strada fa-
cendo era caduto il discorso. Per entrare senza lasciarlo a
mezzo e venire ad una conclusione, ci fermammo a ragio-
nare nel vestibolo fino a che ci trovammo d'accordo. Credo
che il portinaio, un eunuco, ci ascoltasse, infastidito come
d era, pel gran numero di sofisti, di tanta gente che veniva
in casa. Bussammo alla porta; aprì e appena ci vide: Eh!
disse, dei sofisti! Non ha tempo [1], — e con ambo le mani ci
sbattè la porta in faccia. Bussammo di nuovo, ed egli, senza
aprire, rispose: Ma signori, non avete inteso che non ha
tempo? — Caro te, diss'io, non veniamo da Callia e non
e siamo sofisti. Non aver paura, vogliamo veder Protagora;
dunque annunziaci. — A stento ci aprì. Entrati trovammo
Protagora che passeggiava su e giù nel portico e insieme a
lui passeggiavano da un lato Callia figlio d'Ipponico e suo
315 fratello uterino, Paralo figlio di Pericle e Carmide di Glau-
cone; dall'altro lato il secondo figlio di Pericle Santippo,

---

(1) Intendi: il padrone.

Filippide di Filomelo e Antimero da Mende, che passa pel migliore discepolo di Protagora e studia per divenir sofista ed esercitare l'arte. Quelli che venivano dietro a costoro per sentire i discorsi parevano in massima parte forestieri, di quelli che Protagora si tira dietro dalle città dove passa, affascinandoli con la voce come Orfeo, e quelli ammaliati dalla b
voce lo seguono. Però in quel coro c'erano anche persone di qui, ed io mi divertii ad osservare con quanta premura questo coro evitava d'impedire il passo a Protagora, e quando si voltava anch'essi voltavansi dividendosi in bell'ordine su due file e facevano una conversione per riuscirgli di dietro.

VII. — ' Dopo di lui notai ' dice Omero [1], Ippia di Elea, seduto in un seggiolone nel portico dirimpetto, e intorno a c
lui su sgabelli Erissimaco figlio di Acumeno, Fedro da Mirrinunte, Androne figlio di Androzione, e di forestieri alcuni suoi concittadini e qualche altro. Pareva che gli rivolgessero domande astronomiche, su questioni naturali e fenomeni celesti, ed egli dal suo seggiolone forniva spiegazioni alle loro domande. ' E vidi pure Tantalo ' [2], perchè era arrivato anche Prodico di Ceo, e stava in una camera che d
prima serviva ad Ipponico da dispensa, e che ora Callia, pel gran numero di ospiti, aveva fatto vuotare e preparare per alloggio. Prodico era ancora a letto e si vedeva ravvolto in pelli e in molte coperte. Gli stavano da presso sui prossimi sedili Pausania del Ceramico e con lui un giovinetto d'ottima indole, come credo, e certamente bellis- e
simo d'aspetto. Se ben ricordo, ha nome Agatone [3] e non mi stupirei che fosse il beniamino di Pausania. Dunque c'era questo fanciullo, i due Adimanti, figli uno di Cepide l'altro di Leucolofide; poi alcuni altri. Non mi riuscì di capire dal di fuori di che cosa parlassero, per quanta voglia avessi di sentir Prodico, che mi pare sia un'arca di scienza e uomo

(1) Nella rassegna delle ombre. *Odissea*, XI, 572. 601. È uno scherzo per cui i sofisti figurano come ombre vane all'Orco.

(2) *Odissea*, XI, 582.

(3) Chiaro poeta tragico.

316 divino. La sua voce da basso faceva un rimbombo nella ca-
mera, che impediva di distinguere le parole.
VIII. — Eravamo appena entrati che dietro di noi soprag-
giunsero Alcibiade, il bello, come tu dici ed io credo, e
Crizia figlio di Callescro. Là dentro ci fermammo non poco
b a guardare questa scena, poi ci accostammo a Protagora, ed
io gli dissi: O Protagora, io e Ippocrate cerchiamo di te.
— Volete parlarmi da soli o qui in mezzo agli altri? — Per
noi è indifferente, dissi; quando avrai udito perchè veniamo,
deciderai tu. — E perchè dunque venite? — Questo Ippocrate
è ateniese, figlio di Apollodoro, di grande e ricca famiglia,
c e per doti naturali può stare a paro con tutti i suoi coeta-
nei. Mi sembra ch'egli aspiri a segnalarsi nella città e crede
di poter conseguire ciò venendo appunto alla tua scuola.
Guarda tu dunque se credi di dover ragionarne da solo a
soli, o in presenza degli altri. — Tu ben provvedi a me, o
Socrate. Un forestiero che va nelle grandi città e persuade
il fiore della gioventù ad abbandonare gl'insegnamenti degli
altri, sieno famigliari o estranei, giovani o vecchi, e a se-
guire l'insegnamento suo, convinti di diventar migliori alla
d sua scuola, deve avere grandi cautele, perchè suscita non
piccole invidie, e antipatie ed insidie. Io credo che la sofi-
stica sia arte antica e gli antichi che la usarono, per una
certa avversione che ispira, l'abbiano travestita e masche-
rata, chi con la poesia, come Omero Esiodo Simonide, chi
coi misteri e gli oracoli, come Orfeo Museo e i loro seguaci.
Ho inteso pure che alcuni la involsero nella ginnastica, per
e esempio Icco di Taranto e il vivente Erodico di Selimbria,
originario di Megara, che non è meno sofista di qualunque
altro. Il vostro Agatocle, grande sofista, la rivestì di musica,
e così Policlide di Ceo e molti altri. Tutti costoro, temendo
quell'avversione, si servirono di queste arti per mascherarla.
317 In ciò io non sono d'accordo con loro e credo non ab-
biano ottenuto quel che volevano, perchè non isfugge ai po-
tenti nelle città lo scopo di tali travestimenti. Il volgo na-
turalmente non se n'accorge, ma plaude a ciò che vanno
magnificando. Tentar di sfuggire senza riuscire ed essere

scoperto è una stupida impresa e infonde maggiore avver- b
sione nella gente, che fra l'altro considera questi tali come
birboni. Io sono andato per una via del tutto opposta, di-
chiaro di essere sofista e d'istruire gli uomini, giudicando
esser questa del confessare e non negare precauzione mi-
gliore di quella. Ed altre ancora ne ho meditate, di modo
che, sia detto in buon punto, nessun brutto caso mi deriva c
dalla dichiarazione di essere sofista. Eppure sono in arte da
molti anni; tutti insieme fanno un bel numero, e per età
potrei essere padre a tutti voi. Perciò mi farete cosa gratis-
sima se vorrete discorrere di tutto questo in faccia a quelli
che son qui. — Io che sospettai volesse mostrare a Prodico
e Ippia ch'eravam venuti per vivo desiderio di lui e farsene
bello, dissi: e perchè non invitiamo ad ascoltarci anche Pro- d
dico ed Ippia con quelli che li attorniano? — Benissimo, ri-
spose Protagora. — E Callia: Volete che disponiamo la sala
per conversare seduti? — Così fu stabilito. E noi, tutti con-
tenti di assistere a un dialogo d'uomini dotti, prendemmo
e disponemmo sedili e sgabelli in camera d'Ippia, dove
anche prima c'erano sgabelli. Frattanto Callia ed Alcibiade e
condussero là Prodico e quelli che lo circondavano facendoli
levare dalle loro sedie.

IX. — Quando tutti ebbero preso posto Protagora comin-
ciò: Ora, giacchè sono presenti anche questi, puoi parlare o
Socrate di quello a cui accennasti prima su codesto giovi-
notto. — Ed io: Esporrò come prima lo scopo della mia ve- 318
nuta. Questo Ippocrate è preso dal desiderio della tua scuola;
dice però che udrebbe volentieri che cosa ricaverà dal tuo
insegnamento. Tale fu il nostro discorso. — Allora Prota-
gora soggiunse: A te avverrà, o giovinetto, fin dal primo
giorno della tua frequenza, di ritornare a casa divenuto mi-
gliore; lo stesso il giorno seguente e così di progredire via
via ogni giorno più. — Udito ciò io ripresi: O Protagora, b
non dici nulla di strano, anzi di molto naturale, perchè
anche tu, così maturo d'anni e sapiente, se uno t'insegnasse
quello che non sai, diverresti migliore. Ma non s'intende
codesto. Supponi che Ippocrate, mutando pensiero, volesse

andare alla scuola di questo giovine arrivato di recente, Zeusippo di Eraclea [1], e andato da lui come ora da te,
c sentendosi rispondere in questo stesso modo, cioè che diverrà migliore e progredirà ogni giorno più, continuasse a domandargli: in che cosa vuoi dire che sarò migliore, in che progredirò? Zeusippo gli risponderebbe: nella pittura. E se andato da Ortagora di Tebe e udita la stessa tua risposta domandasse in che cosa diventerà ogni giorno migliore alla sua scuola, direbbe nel sonar la tibia. Così anche
d tu spiega a questo giovine e a me che interrogo in nome suo: Ippocrate alla scuola di Protagora in che cosa tornerà a casa migliore nello stesso giorno che vi andrà, e in che progredirà ogni giorno più? — E Protagora udito ciò: Tu interroghi bene, o Socrate, ed io rispondo con piacere a chi bene interroga. Ad Ippocrate venendo da me non toccherà quello che gli toccherebbe da qualunque altro sofista. Gli
e altri rovinano i giovani forzandoli loro malgrado allo studio di materie che ad essi ripugnano; insegnano loro calcolo astronomia geometria musica — e qui rivolse l'occhio ad Ippia. — Da me invece studierà soltanto quello per cui viene, cioè per acquistare la maggior prudenza nell'ammi-
319 nistrazione domestica e la maggior capacità in quella dello stato, così negli atti come nella parola. — Ed io: Seguo io bene il tuo discorso? mi sembri accennare all'arte politica e promettere di rendere gli uomini buoni cittadini. — Appunto ciò, o Socrate, è quello che professo.

X. — Bell'arte davvero è la tua, diss'io, se pur la possiedi; ti dirò francamente solo quello che penso. Non cre-
b devo che quella si potesse insegnare; ma non so come negar fede alla tua affermazione. È giusto però che io spieghi perchè non credo si possa insegnare nè acquistare dagli uomini. Io, come gli altri Greci, credo che gli Ateniesi sien savi. Quando ci aduniamo in assemblea e occorre deliberare su qualche costruzione pubblica, vedo che si chiamano

(1) Un pittore celebre di questo nome ci è ignoto. Forse qui è indicato Zeusi, che sarebbe una forma vezzeggiativa di Zeusippo.

a consiglio gli architetti; quando su opere navali, gl'ingegneri navali, e così fanno in tutte le materie che reputano
potersi insegnare e imparare. Se invece si alza a dar con- c
sigli qualcuno che non credono dell'arte, sia quanto si vuole bello ricco e nobile, non lo sopportano, ma lo deridono e lo fischiano, fino a che, interrotto dalle disapprovazioni, o smetta da sè o le guardie per ordine dei pritani lo portino via. Così adunque si diportano negli argomenti che sono materia d'arte. Quando però trattasi dell'amministrazione
politica, si alzano a consigliare senza nessuna distinzione il d
falegname il fabbro il calzolaio il commerciante l'armatore, il ricco il povero, il nobile il plebeo, e nessuno dà loro addosso come agli altri di prima, perchè si mettano a dar consigli senza avere studiato, senza avere avuto maestro. È chiaro dunque che non credono si possa imparare. Aggiungasi poi che non solamente la città in generale, ma
nemmeno i più sapienti e i migliori fra i cittadini son ca- e
paci di trasmettere ad altri questa virtù. Pericle, padre di questi giovani, li educò benissimo in tutte le materie di-
pendenti da maestri, ma ciò in cui è valente nè lo insegna 320
nè trasmette ad alcun altro, ma questi van pascolando liberamente [1] se mai incontrino per caso la virtù politica. Vuoi un altro esempio? Pericle stesso, tutore di Clinia, che è fratello di Alcibiade qui presente, temendo che quel ragazzo si guastasse al contatto di costui, lo separò e lo pose ad educare in casa di Arifrone [2]; ma non eran passati sei
mesi che lo restituì al fratello, non sapendo che farsene di b
lui. Potrei nominare moltissimi altri, ottime persone, che non ridussero buono nessuno, nè famigliare nè estraneo. Osservando questo, o Protagora, non credo che la virtù si possa insegnare; ma dopo aver udito le tue parole mi piego e credo che tu dica cosa seria perchè hai grande esperienza, molto imparasti ed inventasti anche tu stesso. Se adunque tu puoi dimostrare con maggiore evidenza che la virtù si

(1) Allude alle vittime sacre nei recinti dei templi.

(2) Fratello di Pericle.

c può insegnare, non me lo negare. — Ed egli: O Socrate,
non te lo rifiuterò. Ma dovrò io, come anziano che parla a
giovani, dimostrarlo con un mito e con un ragionamento? —
Molti dei presenti soggiunsero che parlasse a suo piacere.
Ed egli: Mi pare più elegante narrarvi un mito.

XI. — Ci fu un tempo in cui esistevano gli dèi, ma non
d le stirpi mortali. Venuto il momento predestinato al loro
nascere, gli dèi le plasmarono entro terra, mescolando terra
e fuoco ed altre materie composte di terra e fuoco [1]. Quando
stavano per trarle alla luce ordinarono a Prometeo e ad
Epimeteo di distribuire e fornire loro le attitudini e i mezzi
convenienti. Epimeteo pregò Prometeo di lasciare a lui la
distribuzione: ' quando avrò distribuito, disse, tu esami-
e nerai '. Ottenuto ciò si pose a distribuire; a chi assegnava
forza senza velocità, ai deboli la velocità; gli uni armava,
altri lasciava disarmati, ma forniva loro qualche altro mezzo
di salvezza. A quelli molto piccoli dava il modo di fuggire
321 volando o assegnava tane sotterranee; a quelli che facea
grandi con ciò stesso li salvava. Così contrabbilanciando di-
spensava il resto. Escogitava questi mezzi per precauzione
che nessuna specie venisse distrutta. Quando li ebbe prov-
veduti dei mezzi di non distruggersi a vicenda, porse loro
il modo di difendersi dalle stagioni, coprendoli di fitti peli
e di grosse epidermidi, bastanti a preservare dal freddo e
b dal caldo e a servire nei loro giacigli come materassi e co-
perte naturali. Sotto i piedi fornì alcuni di zoccoli, altri di
unghie e di pelli dure e senza sangue. Di poi procurò a
loro diversi generi di alimenti, a chi erbe, a chi frutti d'al-
beri, ad altri radici. Ad alcuni assegnò per nutrimento la
carne d'altri animali; agli uni diede scarsa riproduzione,
agli altri, divorati da questi, la concesse abbondante, così
assicurando la conservazione della specie. Se non che Epi-
c meteo, che non era molto accorto, non s'avvide di aver
consumato tutte queste provvisioni, mentre al genere umano
non aveva ancor dato nulla. Era là nell'imbarazzo non sa-

(1) Intendi: acqua ed aria.

pendo come rimediare, quando venne Prometeo a far la rassegna della distribuzione; vide gli altri animali accortamente forniti di tutto e l'uomo nudo, a piè scalzi, senza tetto, senz'armi. E già arrivava il giorno destinato in cui anche l'uomo dovea uscire dalla terra alla luce. Prometeo, non sapendo più qual mezzo di conservazione inventare per lui, ruba l'abilità artistica di Vulcano e di Minerva me- d
diante il fuoco — senza di questo era impossibile acquistarla e servirsene — e la regala all'uomo. In tal modo l'uomo venne in possesso della sapienza necessaria alla vita, ma gli mancava quella politica, che era da Giove; e Prometeo non poteva più entrare in casa di Giove sull'acropoli; poi anche le guardie gli mettevano paura. Entrò pertanto di soppiatto nell'officina dove lavoravano Minerva e Vulcano, e avendo rubato l'arte ignea di Vulcano e l'altra e
di Minerva, la dona all'uomo, a cui da quel momento venne il benessere della vita. Si dice che Prometeo, per cagione 322
di Epimeteo, subisse poi una condanna per furto.

XII. — Quando l'uomo divenne partecipe di una sorte divina, prima di tutto per questa parentela, unico fra gli animali, credette negli dèi e si diede ad erigere altari e immagini sacre. Poi con l'arte sciolse la voce e articolò parole, inventò abitazioni vestiti calzari letti e gli alimenti della terra. In questa condizione gli uomini vivevano da principio sparsi e non esistevano città. Quindi perivano uc- b
cisi dalle bestie, perchè più deboli di quelle, e l'industria bastava sì a fornirli di cibi, ma non alla guerra contro gli animali, perchè non avevano ancora l'arte politica, di cui quella guerresca è parte. Procurarono pertanto di riunirsi e salvarsi fondando città; ma poi riuniti si offendevano tra loro, mancando ad essi l'arte politica, per cui si disperde- c
vano nuovamente e perivano. Giove, temendo che tutta la nostra specie andasse distrutta, manda Mercurio a portare agli uomini il rispetto e la giustizia, perchè fossero ornamenti delle città e conciliassero l'affezione. Mercurio domanda a Giove in qual modo avesse da dispensarli agli uomini: ' debbo distribuirli come furono distribuite le arti?

Queste furono distribuite così: uno esperto di medicina basta
per molti ignari; lo stesso avviene per le altre professioni.
Devo dispensare in questo modo anche il rispetto e la giu-
d stizia, o darne a tutti? ' — A tutti, disse Giove, tutti ne
siano partecipi; non potrebbero esistere città se pochi li pos-
sedessero, come le altre arti. E fa pure una legge a nome
mio, di uccidere chi è incapace di rispetto e di giustizia,
come peste della città. Per questo motivo, o Socrate, gli
Ateniesi come gli altri, ove trattisi di competenza nelle
costruzioni e nelle altre arti, credono pochi capaci di dar
e consigli, e se prende la parola uno al di fuori di quei pochi
non lo sopportano, come tu dici; e con ragione a mio cre-
323 dere. Quando invece trattisi di una deliberazione politica,
che deve procedere per le vie della giustizia e della tem-
peranza, tollerano che parli chiunque, essendo naturale che
di queste tutti siano partecipi, altrimenti non esisterebbero
città. Questa, o Socrate, è la ragione; e perchè tu non
creda che io t'inganni affermando essere opinione generale
che tutti posseggano la giustizia e le altre qualità della
virtù politica, eccotene una prova. Nelle altre arti, per esem-
pio in quella della tibia, se uno si dà l'aria di conoscerle
senza saperne nulla, il pubblico o lo deride o s'impazienta
b e gli amici lo redarguiscono come matto; nella giustizia e
nelle altre parti della virtù politica, se uno che credono
ingiusto dice al cospetto di molta gente la verità contro
sè stesso, questo fatto, che là attribuiscono a temperanza,
qui lo interpretano come follia e dicono che ognuno deve
dire d'esser giusto anche se non è, o passare per matto se
c non finge, persuasi che tutti indistintamente devono in qual-
che modo parteciparne o neanche stare fra gli uomini.

XIII. — Fino a qui ho voluto spiegare come ragionevol-
mente si accetti da qualunque persona un consiglio relativo
a questa virtù, per l'opinione che tutti ne siano partecipi.
Ora tenterò di mostrarti che però non si crede essere quella
una dote naturale o automaticamente acquisita, ma che si
acquista con l'insegnamento e l'esercizio. Di tutti i mali
d che gli altri hanno per natura o per caso nessuno si sdegna

o corregge o ammaestra chi n'è affetto col proposito di gua-
rirlo, ma ne hanno compassione. Chi sarebbe tanto stupido
da prendersela coi brutti, coi piccoli, coi deboli? Si sa che
pregi e difetti di questa specie vengono da natura o dal
caso. Invece tutti i pregi che si crede dipendere dallo stu-
dio dall'esercizio e dall'insegnamento, contro tutti quelli e
che ne mancano ed hanno i difetti opposti si rivolgono le
ire, le correzioni, le punizioni. Tra questi difetti ci sono
l'ingiustizia l'empietà e in una parola tutto ciò che è l'op- 324
posto della virtù civile. Per questi ciascuno s'adira e cor-
regge, appunto perchè crede che s'acquistino con la cura
e lo studio. E se vorrai pensare, o Socrate, che cosa signi-
fica punire i colpevoli, il fatto stesso ti mostrerà essere opi-
nione comune che la virtù si possa acquistare. Nessuno pu- b
nisce pel fatto e pel motivo della colpa, salvo chi lo fa ir-
ragionevolmente a sfogo di vendetta, come le bestie. Chi pu-
nisce ragionevolmente non punisce per il fatto passato — ciò
che è avvenuto non si può fare che non sia avvenuto — ma
per l'avvenire, affinchè non pecchi più nè il colpevole nè al-
tri che lo veda punito. Con questo pensiero ammette che la
virtù si possa insegnare; egli punisce per prevenire. Tutti c
quelli che puniscono così privatamente come pubblicamente
la pensano a questo modo; tutti puniscono e castigano co-
loro che credono colpevoli, e non meno degli altri gli Ate-
niesi tuoi concittadini; di guisa che secondo questo ragiona-
mento, anche gli Ateniesi credono che la virtù si possa inse-
gnare e acquistare. Mi sembra, o Socrate, d'averti dimostrato
abbastanza che a ragione i tuoi concittadini lasciano anche d
al fabbro e al calzolaio dare i loro consigli in fatto di poli-
tica e che pensano potersi la virtù e insegnare e imparare.

XIV. — Rimane ancora la questione da te sollevata, per-
chè gli uomini buoni, che fanno istruire i loro figliuoli in
tutte le materie dipendenti dai maestri, in quella virtù in
cui eccellono non li fanno migliori d'alcun altro. Su ciò, o
Socrate, non ti narrerò un mito, ma ti farò un ragionamento.
Pensa se c'è o non c'è una cosa di cui tutti i cittadini e
devono necessariamente essere partecipi perchè una città

esista. La tua questione o si risolve in questo o in nessun
altro modo. Se esiste quest'unica cosa, ed essa non è l'arte
325 del costruttore nè del fabbro nè del vasaio, ma la giustizia
la temperanza la santità, quella insomma che in una parola
io chiamo virtù umana: e se di questa tutti devono essere
forniti quando vogliano imparare ed esercitare una profes-
sione, e senza essa no: e se chi ne manca si deve istruire
e castigare, sia figlio marito o moglie, fino a che col ca-
stigo diventi migliore: e chi non ascolta nè ammonizioni nè
b castighi si deve cacciare dalla città o uccidere come incu-
rabile; se la cosa sta in questi termini ed è di tal natura,
e gli uomini buoni fanno insegnare ai figliuoli tutto il resto
e la virtù civile no, osserva quale strana specie siano gli
uomini buoni. Che essi credano potersi quella virtù inse-
gnare privatamente e pubblicamente l'abbiamo già dimo-
strato; e con questa opinione che si possa insegnare e col-
c tivare fanno istruire i loro figli in tutto quello la cui igno-
ranza non è punita con la morte; e quella virtù, senza la
quale i loro figli sono esposti alla pena di morte, all'esilio,
alla confisca dei beni e in una parola alla distruzione delle
famiglie, quella non fanno nè insegnare nè coltivare con
ogni sollecitudine? Bisogna ben crederlo, o Socrate.

XV. — Invece li istruiscono e li correggono cominciando
fin da bambini e per tutta la vita. Appena il bimbo capisce
il senso delle parole, la nutrice, la madre, il pedagogo, il
d padre stesso si danno ogni premura perchè divenga buono,
ad ogni atto e ad ogni parola insegnando e ammonendo:
' questo è giusto e quello ingiusto, questo è bello e quello è
brutto, questo pio e quello empio, fa questo, non far quello ';
e se spontaneamente obbedisce, bene; se no lo raddrizzano
con minacce e busse come un legno storto e curvo. Dopo
li mandano a scuola e raccomandano ai maestri di curare
e molto più la compostezza che non lo studio delle lettere e
della musica. I maestri li curano e quando hanno imparato
a leggere e possono capire lo scritto, come prima la voce,
mettono loro innanzi sui banchi della scuola i componimenti
dei buoni poeti e li obbligano a mandarli a memoria. In

questi vi sono molti ammonimenti, molti racconti, molti 326
elogi d'illustri antichi, affinchè il fanciullo per emulazione
li imiti e procuri di somigliar loro. I maestri di cetra alla
loro volta badano alla moderazione e che i ragazzi non
commettano nulla di male. Inoltre quando hanno imparato
a sonare insegnano loro canti di altri buoni poeti, accom- b
pagnati dalla cetra e ne rendono famigliari ai fanciulli i
ritmi e le armonie, affinchè ammansando la nativa fierezza
diventino uomini ordinati e coerenti e quindi capaci di par-
lare e di operare; perchè tutta la vita umana ha bisogno di
euritmia e di armonia. Oltre a ciò li mandano a scuola di
ginnastica, affinchè il corpo sano serva alla mente sana e c
per non esporli a fiaccarsi in guerra e in altre azioni pel
cattivo stato delle membra. Ciò fanno quelli che più pos-
sono, e possono più i ricchi. I loro figli cominciano ad an-
dare a scuola da bambini e l'abbandonano al più tardi. Fi-
niti gli studi, la città li obbliga ad imparare le leggi e a d
vivere osservandole, affinchè non si comportino di testa loro
come vien viene. A quel modo che nella scuola i maestri
tirano con lo stile delle linee nelle tavolette cerate per i
ragazzi non ancora esperti della scrittura e in queste tavo-
lette li obbligano a scrivere sulla guida delle linee; così la
città scrivendo le leggi, ideate da antichi legislatori, obbliga
a governare e ad obbedire sulla traccia di quelle. Chi la
trasgredisce è punito, e questa punizione tra noi e in molti e
luoghi ha un nome che significa raddrizzare, correggere,
appunto perchè il castigo raddrizza. Con tanta cura che c'è
della virtù civile e privatamente e pubblicamente, tu sei
sorpreso e metti in forse che la virtù si possa insegnare?
Sarebbe da sorprendersi molto più se non lo fosse.

XVI. — Perchè adunque molti figli di ottimi padri rie-
scono male? Ora senti anche questo; non c'è nulla di stra-
no, se è vero quello ch'io dissi, che nessuno dev'essere 327
privo di tale virtù perchè una città possa esistere. Se è
così — ed è assolutamente — scegli qualunque altra pro-
fessione o insegnamento ed osserva bene. Se non fosse pos-
sibile una città qualora non fossimo tutti sonatori di tibia

quanto ciascuno potesse esserlo, e tutti insegnassero a tutti quell'arte e privatamente e nelle scuole pubbliche, e si castigasse chi suona male, nè alcuno rifiutasse d'insegnare,
b come ora non rifiuta d'insegnare la giustizia e le leggi e nulla tien nascosto, come avviene nelle altre arti — perchè la giustizia reciproca e la virtù sono un vantaggio e perciò ognuno ne parla volonterosamente a chiunque e insegna quanto s'attiene alla giustizia e alle leggi — se anche per la tibia ci fosse questa pronta disposizione e questa abbondanza di mutuo insegnamento, credi tu, o Socrate, che i figli dei buoni sonatori diventerebbero migliori di quelli dei
c cattivi? Io non lo credo; ma chi nascesse con ottima disposizione naturale a quel genere di musica, di chiunque fosse figlio, diventerebbe illustre, e chi senza disposizioni naturali, oscuro. Così che molte volte il figlio di un buon sonatore riuscirebbe male, e il figlio di un cattivo sonatore riuscirebbe bene. Vero è che tutti sarebbero discreti sonatori in paragone di quelli estranei all'arte e che di tibia non s'intendessero punto. Così un uomo che apparisce ingiustissimo fra uomini cresciuti nel consorzio umano e soggetti
d alle leggi tu lo crederesti giusto e maestro di giustizia dovendo giudicarlo al paragone di uomini senza educazione nè tribunali nè leggi, senza nulla che li obbligasse a coltivare la virtù, ma fossero selvaggi quali l'anno scorso il poeta Ferecrate pose in scena nel Leneo [1]. Se tu ti trovassi fra códesta gente come i misantropi in quel coro [2], e t'imbat-
e tessi in Euribate e Frinonda [3], ti struggeresti dal desiderio della ribalderia di qui. Ora tu metti aria, o Socrate, perchè tutti sono maestri di virtù, ciascuno quanto può, e a te pare
328 che nessuno sia tale; come se cercassi un maestro di greco, non ne troveresti, nè troveresti chi insegna il mestiere ai figli dei nostri artefici, quel mestiere che hanno imparato dal padre, quanto egli e i suoi amici colleghi d'arte eran

(1) Luogo d'Atene dove celebravansi le Lenee o feste dei torchi.
(2) Int. nella comedia di Ferecrate.
(3) Due furfanti passati in proverbio.

capaci; e chi poi abbia insegnato a questi non ti sarebbe facile scovare; facilissimo invece chi ha insegnato ad estranei all'arte, così la virtù come tutto il resto. Ma c'è da contentarsi se qualcuno ci supera anche di poco nel promuo- b
vere alla virtù. Fra i quali credo d'essere anch'io e di poter giovare più d'ogni altro a diventare buoni, e che l'opera mia valga il prezzo che esigo ed anche più nell'opinione stessa dello scolaro. Perciò io fissai questo metodo di esazione. Quando uno studia da me, se vuole, paga la somma richiesta; se no, entra in un tempio, giura quanto crede che valga il mio insegnamento e vi depone quel tanto. Eccoti, c
o Socrate, il mito e il ragionamento con cui ti ho dimostrato che la virtù si può insegnare, che ciò credono anche gli Ateniesi, che non v'è nulla di strano nel fatto che i figli di padri buoni siano persone di nessun valore e viceversa. Anche i figli di Policleto, coetanei di Paralo e di Santippo, son nulla rispetto al padre, e così molti figli di altri artefici. Su Paralo e Santippo sarebbe prematuro un giudizio d
sfavorevole; son giovani e si può sperare ancora. —

XVII. — Dato questo gran saggio d'eloquenza Protagora pone fine al discorso. Io come affascinato stetti a guardarlo un pezzo e per desiderio di ascoltarlo aspettando che continuasse. Quando mi accorsi che aveva proprio finito, mi raccolsi a mala pena di me stesso e rivolto ad Ippocrate dissi: O figlio di Apollodoro, quanto ti sono grato d'avermi spinto a venir qua, perchè tengo molto ad aver udito quello e
che ho inteso da Protagora. Prima d'ora non credevo che ci fosse una cura umana per diventare ottimi; adesso ne sono convinto. Se non che ho una piccola difficoltà, che Protagora senza dubbio scioglierà facilmente dopo tutto quello che ha insegnato. Trovandosi a ragionare di tali ar- 329
gomenti con codesti oratori pubblici si udrebbero simili discorsi o da Pericle o da altre persone eloquenti; ma se poi si fanno loro delle domande, son come i libri che non sanno nè rispondere nè domandare. Interrogati su quello che han detto, echeggiano a lungo, come i bronzi battuti se non si toccano, e alla più piccola domanda rispondono con discorsi b

che non finiscono mai. Invece Protagora, come il fatto stesso
dimostra, è capace di fare lunghi e bei discorsi e nello
stesso tempo di rispondere brevemente alle domande, e in-
terrogando di aspettare le risposte: cose che pochi sanno
fare. Or dunque, o Protagora, mi manca una piccola cosa
per essere pienamente soddisfatto, e lo sarò se mi rispon-
derai a questo. Tu dici che la virtù si può insegnare, e
c credo a te più che ad ogni altro. Ma quello che non ho ca-
pito nel tuo discorso me lo devi chiarire. Dicesti che Giove
mandò agli uomini la giustizia e il rispetto, e più volte hai
nominato la giustizia la temperanza la santità e tutte que-
ste cose come formassero complessivamente una cosa sola,
la virtù. Spiegami dunque esattamente se la virtù è una
cosa unica, le cui parti sarebbero la giustizia la temperanza
d la santità, o se questi son nomi diversi di un concetto unico.
Ecco quello che desidero.

XVIII. — È facile rispondere, o Socrate, che quelle son
parti di una cosa sola, la virtù. — E sono, dissi, come le
parti della faccia, bocca naso occhi orecchi, o come le parti
dell'oro, tutte eguali fra loro e col tutto, eccetto che nella
e quantità? — Mi pare come le parti del viso stanno al viso
intero. — E gli uomini, dissi, partecipano chi dell'una e chi
dell'altra di queste parti o, partecipando di una, le hanno
necessariamente tutte? — No no, rispose; vi sono molti va-
lorosi e ingiusti, altri giusti e non sapienti. — Ma son parti
330 della virtù anche, prudenza e fortezza? (1). — Senza dubbio,
disse; anzi la prudenza è la parte maggiore. — E ciascuna
parte, diss'io, è diversa dalle altre? — Sì. — E ciascuna ha
una funzione propria, come le parti del viso; l'occhio non
è come l'orecchio nè la funzione sua è la stessa; e così nes-
sun'altra parte è identica a un'altra nè per funzione nè pel

(1) Ritengo i soliti nomi delle virtù cardinali, avvertendo però che solo la giustizia traduce perfettamente il concetto greco. La prudenza è il sapere, virtù dell'intelletto; la temperanza è quella sanità di spirito per cui l'uomo è padrone di sè, domina le passioni, trova la giusta misura in ogni cosa; la fortezza è il valor civile e militare. Platone vi aggiunge la santità, che noi diremmo sentimento religioso, timor di Dio.

resto [1]. Così le parti della virtù non sono uguali fra loro
nè in sè nè nella loro funzione. Non è evidentemente così, b
se il paragone è giusto? — È così, o Socrate. — Ed io: Dunque anche delle parti della virtù nessun'altra è come la prudenza nè come la giustizia nè come la temperanza nè come la santità. — No, disse. — Ed io: Osserviamo dunque
le qualità di ciascuna. E prima di tutto: la giustizia è o c
non è una cosa? a me pare di sì; e a te? — Anche a me, disse. — E se uno ci domandasse: O Protagora e Socrate, codesta cosa che ora avete nominato, la giustizia, è di per
sè stessa giusta o ingiusta? Io risponderei che è giusta; e tu d
come voteresti? come me o diversamente? — Come te. — Dunque la giustizia è tal cosa che è giusta, io risponderei. Anche tu? — Sì. — E se dopo ci domandasse: Dite che esiste anche una santità? Diremo sì, credo. — Sì, diss'egli. — Dite che anche questa è una cosa? risponderemo sì o no? — Assentì anche a questo. — E dite che questa cosa sia di sua natura empia o santa? Tale domanda mi moverebbe a sdegno e direi: bada a quello che dici; difficilmente ci sa-
rebbe qualche cosa di santo se la santità stessa non è santa. e
E tu non risponderesti così? — Certamente, disse.

XIX. — E se continuasse a domandare: Che dicevate poc'anzi? forse non vi ho bene inteso? Mi parve diceste che le parti della virtù sono diverse l'una dall'altra. Io qui direi: il resto l'hai inteso bene, ma hai franteso che anch'io abbia
detto questo. Protagora ha dato questa risposta; io non facevo 331
se non domandare. E se egli soggiungesse: O Protagora, è vero? tu dici che le parti della virtù sono diverse l'una dall'altra? Questa affermazione è tua? Che gli risponderesti? — Sarei costretto a confermare. — E dopo tale conferma che gli risponderemmo se continuasse a domandare: dunque la santità non è di tal natura da essere cosa giusta nè la giustizia da essere santa, ma il contrario; e la santità tale da non es-
sere giusta ma ingiusta e la giustizia empia? Che gli rispon- b

(1) Intendi forma, grandezza, colore ecc.

deremo? Io per parte mia direi che anche la giustizia è santa
e la santità giusta; e se mi permettessi darei la stessa ri-
sposta anche in nome tuo, cioè che la giustizia o è la stessa
cosa o almeno molto simile alla santità e sopratutto che la
giustizia è quale la santità e la santità quale la giustizia.
Vedi se mi vieti di rispondere per te o se anche tu pensi
egualmente. — La cosa, o Socrate, non mi pare tanto sem-
c plice da poter concedere subito che la giustizia è cosa santa
e la santità giusta; mi pare che ci sia qualche differenza.
Ma poi che importa? sia pur così se vuoi, santa la giustizia
e giusta la santità. — No no, diss'io; non voglio che si confuti
il ' se vuoi ' e il ' se ti pare ', ma me e te, e con me e
te intendo dir questo, che a mio avviso il ragionamento
d si esamina meglio togliendo il ' se '. — Ed egli: io credo
che la giustizia abbia somiglianza con la santità perchè
ogni cosa in qualche modo somiglia ad un'altra. Il bianco
sotto un certo aspetto è simile al nero, il duro al molle e
così le altre cose che paiono l'opposto l'una dell'altra. Le
stesse parti del viso, che dicevamo aver funzione diversa e
che l'una non era come l'altra, hanno qualche affinità per
e cui l'una è come l'altra. A questo modo tu dimostreresti,
volendo che tutte le cose sono eguali fra loro. Ma perchè
le cose hanno alcun che di eguale non è giusto dire che sono
eguali, nè disuguali se hanno alcun che di disuguale e piccola
la somiglianza. — Ed io meravigliato: Ma dunque il giusto e
il santo ti pare che abbiano ben poco di simile fra loro? —
322 Non del tutto così, ma neanche come tu mostri di credere. —
Ed io: giacchè mi pare che questo argomento non ti piaccia,
lasciamolo ed osserviamo quest'altra tua affermazione.

XX. — Chiami tu qualche cosa stoltezza? — Sì. — L'op-
posto di essa non è la prudenza? — A me pare, disse. — E
ti sembra che gli uomini quando operano bene e utilmente,
siano temperanti o il contrario? — Temperanti, disse. — Dun-
b que son temperanti mediante la temperanza? — Necessaria-
mente. — Dunque chi opera male opera stoltamente e così
operando non è temperante. — Credo anch'io, rispose. —
Dunque l'operare stoltamente è l'opposto dell'operare tem-

peratamente? — Sì. — Quindi le azioni stolte si fanno per stoltezza e quelle temperatamente per temperanza? — Annuì. — Dunque se una cosa si fa con forza, si fa fortemente, e se con debolezza debolmente? — Assentì. — E se qualche cosa con rapidità, rapidamente, se con lentezza, lentamente? — c
Sì. — E se una cosa si fa sempre ad un modo, si fa con la stessa cosa; se nel modo contrario, con la cosa opposta? — Approvò. — Ebbene, diss'io, c'è quello che si chiama bello? — Lo ammise. — A codesto c'è altro d'opposto che il brutto? — Non c'è. — E così, c'è il buono? — C'è. — E c'è altro di opposto se non il cattivo? — Non c'è. — C'è l'acuto nella voce? — Sì. — E l'opposto è altra cosa che il grave? — No. — Dunque ciascuna cosa ha un solo opposto, e non molti? — Annuì. — Dunque ricapitoliamo le proposizioni sulle quali ci siamo accordati. Abbiam convenuto che ogni d
cosa ha un solo opposto e non più. — Sì. — Che quanto si fa oppostamente si fa con gli opposti. — Appunto. — Siam convenuti che quanto si fa stoltamente si fa in modo opposto a ciò che si fa temperatamente. — Già. — Che quanto si fa temperatamente si fa per temperanza e quanto si fa stoltamente per stoltezza. — Lo concesse. — Dunque se si fa in e
modo opposto si fa da una cosa opposta. — Sì. — E l'una cosa è fatta dalla temperanza, l'altra dalla stoltezza? — Sì. — Oppostamente? — Oppostamente. — Dunque da forze opposte? — Sì. — Dunque la stoltezza è l'opposto della temperanza? — Già, così pare. — Ricordati che prima ci siamo accordati in questo, che la stoltezza è l'opposto della prudenza? — Ne convenne. — E che ciascun contrario ha un solo contrario? — Sì. — E quale delle due conclusioni abbandone- 333
remo? quella che ciascun opposto ha un solo opposto, o quella che la prudenza è diversa dalla temperanza, che ambedue sono parti della virtù e che oltre ad essere distinte son disuguali e nel concetto e nella funzione loro come le parti del viso? A quale delle due rinunzieremo? perchè non sono in perfetta armonia, non convengono nè s'accordano fra loro. E come s'accorderebbero se ciascun opposto non ha che un opposto e non più, mentre ora alla stoltezza, che è una, ci saltan fuori due b

opposti, prudenza e temperanza? Non è così, o Protagora? —
Assentì molto di mala voglia. — Dunque temperanza e pru-
denza sarebbero la stessa cosa? Prima giustizia e santità ci
apparvero quasi una cosa sola. Ma non ci stanchiamo, o Pro-
tagora, diss'io, esaminiamo anche il resto. Ti pare che un
c uomo il quale offende la giustizia sia temperato in quanto
la offende? — Mi vergognerei, o Socrate, di affermare questo,
anche se molti lo affermano. — Ed io: Ma dovrò prima rivol-
germi ad essi o a te? — Se ti piace, disse, volgiti prima a
quello che dice la gente. — A me è indifferente, soggiunsi,
purchè risponda tu, ne convenga o no. Io vo scrutando anzi-
tutto il ragionamento in sè; ma forse accade che nello stesso
d tempo venga scrutato io che domando e chi risponde.

XXI. — Da prima Protagora dimostrava una certa ritrosia,
adducendo che il discorso era scabroso; ma poi s'adattò a
rispondere. Rispondimi adunque da capo, diss'io. Ti pare
che alcuni commettendo ingiustizia siano temperati? — Sia
pure, disse. — E l'esser temperato lo chiami ben pensare? —
Sì. — E il ben pensare sia ben consigliarsi nel commettere
ingiustizia? — Sia pure. — Se ciò riesce bene o male? — Se
bene. — Ammetti che esistano cose buone? — Certo. — E son
buone quelle che son utili agli uomini? — Ma io, disse,
e chiamo buone anche cose che non sono utili agli uomini. —
Qui Protagora mi parve indispettito, concitato, e che si al-
larmasse sul rispondere. Io per non urtarlo continuai paca-
334 tamente: Intendi cose che non sono utili a nessun uomo o
che non sono utili assolutamente? e codeste chiami buone? —
No, disse; ma conosco molte cose nocive agli uomini, cibi
bevande farmaci e via via, altre utili; altre ancora indiffe-
renti per gli uomini, utili ai cavalli, o soltanto ai buoi, ov-
vero ai cani. Alcune inutili agli animali ed utili agli alberi,
e tra queste alcune utili alle radici, nocive ai germogli;
b per esempio il concime è ottimo dato alle radici di tutte
le piante; ma se tu lo metti sui polloni e sui ramoscelli, li
distrugge. Così l'olio è esiziale a tutte le piante e nimicis-
simo ai peli degli animali, tranne a quelli dell'uomo, anzi
giovevole a questi e al resto del corpo. Tanto vario e mul-

tiforme è il buono, che può esser tale per l'uomo alle parti
esteriori del corpo e pessimo alle interiori. Perciò tutti i me- c
dici vietano ai malati l'uso dell'olio, salvo in quella mi-
nima quantità che basti a togliere la nausea dell'olfato negli
alimenti.

XXII. — Quand'ebbe detto ciò gli astanti applaudirono:
ed io dissi: Protagora, io sono alquanto smemorato, e se mi
si fa un discorso lungo dimentico l'argomento. Se io fossi d
un po' sordo, crederesti necessario per conversare con me
di alzare la voce più che con altri; così, poichè incontrasti
uno smemorato, se vuoi che ti segua, bisogna che ti re-
stringa e mi dia risposte brevi. — E come vuoi che ti ri-
sponda brevemente? Forse più brevemente del necessario? —
No no, diss'io. — Ma quanto basta? — Sì. — Quanto pare e
che basti a me o quanto pare a te? — Ho inteso che tu sei
capace, e sai insegnare agli altri a dire le stesse cose con
lunghi ragionamenti in modo che mai ti mancano le parole
e, se ti piace, in modo tanto breve che nessuno potrebbe
più brevemente. Se adunque vuoi conversare con me, ado- 335
pera questa seconda maniera. — Ed egli: O Socrate, io venni
già con molti in gara di eloquenza, e se facessi quello che tu
desideri, di parlare come vuole il mio competitore, non mi
sarei mostrato superiore a nessuno, nè il nome di Protagora
sonerebbe fra i Greci. — Ed io, essendomi accorto ch'egli
non era soddisfatto delle sue precedenti risposte, e che non
era punto disposto a conversare rispondendo, credetti non b
fosse più affar mio assistere al convegno e dissi: Prota-
gora, io non insisto a continuare la conversazione contro
il piacer tuo. Quando vorrai ragionare nel modo che io ti
possa seguire, ragionerò. Tu, come si va dicendo e tu stesso
affermi, sai usare nelle discussioni e il metodo lungo e il me-
todo breve; tu sei bravo. Anch'io vorrei essere capace del
metodo lungo, ma sono proprio inetto. Tu che sai far am- c
bedue le cose dovresti adattarti a me perchè la conversazione
continuasse; ma poichè non vuoi ed io ho qualcosa da fare,
nè potrei rimanere qui a sentire lunghi discorsi — devo an-
dare in un luogo — me ne vado. Del resto non mi dispiacque

di sentire quanto hai detto. — E mi alzai per andarmene.
Ma mentre mi alzavo Callia mi prese con la destra per una
d mano e con la sinistra pel mantello dicendo: O Socrate, non
ti lasceremo andar via; se te ne vai tu, la conversazione non
procederà ugualmente. Quindi ti prego di rimanere, che non
mi fa tanto piacere sentir discorrere alcun altro quanto te
e Protagora. Dunque fa questo favore a noi tutti. — Ed
io — ero già alzato per uscire: O figlio d'Ipponico, io ho
sempre ammirato il tuo amore per la cultura, ed ora lo lodo
e e l'amo più che mai, sicchè vorrei contentarti se mi chie-
dessi cosa possibile. Ma gli è come se tu mi domandassi
di tener dietro al corridore Crisone d'Imera al colmo della
sua forza o di entrare in gara dietro ad altri corridori e cur-
sori di mestiere. Ti risponderei: voglio ben più di te se-
336 guire costoro in corsa, ma non posso. Se vuoi vedermi cor-
rere a paro con Crisone, prega lui di moderarsi; io non posso
correr molto, egli invece può andare adagio. Così, se vuoi
sentire me e Protagora, prega lui di rispondere ancora come
rispose prima, con brevità e attenendosi strettamente alle do-
b mande. Altrimenti, cosa diventerà il dialogo? Io credevo che
il conversare e il tener discorsi in pubblico fossero due cose
distinte. — E Callia: Ma vedi, Socrate, ha ragione Protagora
di voler conversare come piace a lui, e hai ragione tu di
voler fare come piace a te.

XXIII. — Qui entrò a parlare Alcibiade: Non è ben detto,
o Callia. Socrate confessa la sua incapacità di far lunghi di-
c scorsi e in questo cede a Protagora; ma nel conversare, nel
dare e chieder ragione delle cose sta sicuro che non cede a
nessuno. Se adunque Protagora confessa di essere inferiore
a lui nel conversare, ciò basta a Socrate. Se invece vuol di-
scutere con lui, ragioni per domande e risposte, senza di-
lungarsi ad ogni domanda, eludendo le obiezioni, schivando
d di renderne conto, prolungando il discorso fino a che i più
degli uditori abbiano dimenticato il soggetto della domanda.
In quanto a Socrate garantisco che non dimentica, anche se
dice scherzando d'essere smemorato. Ciascuno ha da dire la
sua opinione; la mia è che Socrate dice cosa più conve-

niente. — Dopo Alcibiade mi pare parlasse Crizia: O Prodico ed Ippia, a me pare che Callia tenga da Protagora, ed e
Alcibiade è sempre impetuoso in tutto quello a cui si mette. Noi non dobbiamo contendere fra noi nè per Socrate nè per Protagora, ma pregarli ambedue insieme di non lasciare a mezzo la discussione. — Al che Prodico osservò: Mi pare che 337
tu abbia ragione, o Crizia. Coloro che assistono a simili dibattiti devono essere uditori imparziali d'ambe le parti; non però indifferenti, che non è la stessa cosa; si deve ascoltare imparzialmente ambedue le parti, non però attribuirvi egual valore, ma molto più al più sapiente, meno al più ignorante. Anch'io, o Protagora e Socrate, vi prego di cedere, e disputare fra voi, ma non contendere; difatti si disputa anche b
fra amici con mutua benevolenza, si contende fra avversari e nemici. Così la conversazione potrà procedere nel miglior modo, e voi interlocutori sarete approvati da noi che vi ascoltiamo, ma non lodati; si può essere approvati sinceramente nell'animo degli uditori, e spesso esser lodati a parole falsamente. A questo modo noi uditori più ci diletteremo, non c
già gusteremo; ci si diletta nell'imparare qualche cosa e nell'acquistare cognizioni con la mente; si gusta mangiando o provando altra piacevole sensazione materiale.

XXIV. — Moltissimi dei presenti approvarono queste osservazioni di Prodico. Dopo di lui parlò il dotto Ippia: Signori, io credo che tutti voi siate congiunti e famigliari e concittadini non per legge, ma per natura; perchè il simile in natura è d
congiunto del suo simile; invece la legge, tiranna degli uomini, costringe a molte cose contro natura. È brutto pertanto che noi, i più dotti dei Greci, che conosciamo la natura delle cose, e perciò stesso convenuti in questa principal sede della scienza che ci sia in Grecia e nella casa più illustre e più ricca della città, non manifestiamo nulla che sia degno di tanta autorità, ma contendiamo come gente volgare. Io dunque vi e
domando e vi consiglio, o Protagora e Socrate, di lasciarvi indurre ad un accordo da noi quasi arbitri della contesa. Tu, Socrate, non pretendere troppo a rigore quella brevità ec- 338
cessiva se a Protagora non piace, ma lascia allentar le bri-

glie ai discorsi perchè riescano più grandiosi e maestosi. D'al-
tra parte tu, Protagora, non sciogliere tutte le vele, non
abbandonarti al vento fuggendo nel mare delle parole e per-
dendo di vista la terra. Prendete ambedue la via di mezzo.
Date retta a me, eleggete un direttore e giudice del certame,
b che provveda alla discreta misura dei discorsi d'entrambi.

XXV. — Piacque ciò ai presenti e tutti approvarono. Callia
non voleva lasciarmi e tutti chiedevano che si eleggesse que-
sto direttore. Ma io osservai essere brutta cosa eleggere un
moderatore dei discorsi. Se l'eletto sarà inferiore a noi, non
è ragionevole che l'inferiore stia al di sopra dei superiori.
E nemmeno andrà bene se sarà eguale, perchè in questo caso
farà cose eguali a noi e sarà stato eletto inutilmente. Direte
c di eleggere uno migliore di noi; io a dir vero credo impos-
sibile eleggere uno più dotto di Protagora. Se eleggerete uno
che non sia migliore ma affermerete che sia, sarà sempre
uno sfregio a Protagora il porre sopra di lui qualcuno, come
egli fosse un uomo da poco; in quanto a me non me ne im-
porta affatto. Ma perchè continui la conversazione che tanto
d desiderate, farò così. Se Protagora non vuole rispondere, do-
mandi lui; risponderò io e gli mostrerò come credo che si
abbia a rispondere. Quando avrò risposto a tutte le domande
che vorrà farmi, egli allora renda ragione a me in modo
simile. Se non parrà disposto a rispondere senza divagare
dalla domanda, e io e voi lo pregheremo insieme, come ora
fate voi con me, di non guastare la conversazione. Per que-
e sto non c'è bisogno di direttore, ma tutti insieme farete da
direttori. — Tutti approvarono la mia proposta. Protagora
non voleva assolutamente, ma fu costretto ad accettar d'in-
terrogare, e dopo un numero sufficiente di domande rispon-
dere con brevità.

XXVI. — Cominciò dunque a interrogare così: Credo, o
Socrate, esser grandissima parte della cultura umana la piena
339 conoscenza dei poeti, cioè esser capaci di capire dove il
poeta ha detto giusto e dove no, di saper spiegare e darne
ragione a chi domanda. Ora la domanda sarà sullo stesso ar-
gomento di cui c'intratteniamo, la virtù, ma trasportato in

poesia: questa è l'unica differenza. Dunque Simonide in un certo luogo dice a Scopa figlio di Creonte di Tessaglia:

Divenir uomo veramente buono è bensì difficile, b
tetragono di mani di piedi e di mente e fatto senza macchia.

Hai a memoria questo canto o te lo devo recitar tutto? — Ed io: non occorre; lo so, l'ho studiato molto. — Bene, disse. Ti pare sia fatto da maestro o no? — Benissimo, risposi. — E ti pare una bella cosa che poi il poeta contradica sè stesso? — Questo no, dissi. — Osserva meglio. — Ma caro te, ho osservato abbastanza. — Sai che poi nel seguito dice: c

Nè io giudico bene appropriata quella sentenza di Pittaco, quantunque proferita da un uomo sapiente, dove dice: è difficile esser buono.

Vedi che il poeta dice questo ed anche la sentenza precedente? — Lo so, dissi. — Ti pare che questa s'accordi con quella? — A me pare che sì. — E nello stesso tempo avevo paura che avesse detto qualche gran cosa. Poi soggiunsi: a te non pare? — E come può apparire coerente a sè stesso d
uno che dice ambedue queste cose? prima dichiara essere difficile il divenir veramente buono, e giunto un po' più in là dal canto se ne dimentica e disapprova Pittaco che ha detto la stessa cosa, cioè che è difficile esser buono, e non ammette quello che ha detto egli stesso. Quando biasima uno che ha espresso il suo stesso pensiero, biasima sè stesso, sicchè o prima o poi è in errore. — Con queste parole provocò la lode e il plauso di molti; a me nell'udir questo e e
nel sentire gli applausi si confusero gli occhi e vennero le vertigini. Se debbo proprio dirti la verità per guadagnar tempo a meditare quello che dice il poeta, mi rivolsi a Prodico e chiamandolo dissi: Prodico, Simonide è tuo concittadino ed è tuo dovere difenderlo. Come, secondo Omero, lo 340
Scamandro, messo alle strette da Achille, chiamò in aiuto il Simoenta dicendo:

Caro germano, ad affrenar vien meco
la costui furia, (*Iliade*, xxi, 308)

così io ti esorto ad accorrere, che Protagora non atterri Simo-
nide. A soccorrere Simonide occorre il rimedio dell'arte tua
b che distingue il volere dal desiderare come due cose diverse
e con la quale facesti poc'anzi tante belle osservazioni. Vedi
dunque se pensi come me: non mi pare che Simonide si
contradica. Tu, o Prodico, esponi prima la tua opinione. Di-
venire ed essere ti sembrano la stessa cosa o diversa? — Di-
versa perdio. — Dunque nei primi versi Simonide espone il
c suo pensiero, che è difficile divenire veramente buono? —
Hai ragione. — E biasima Pittaco, non come crede Protagora
per aver detto la stessa cosa, ma una diversa. Pittaco non
ha detto come Simonide essere difficile diventar buono, ma
essere; e, come dice qui Prodico, essere e divenire non sono
la stessa cosa, o Protagora; e se non è la stessa cosa, Simo-
nide non si contradice. Forse Prodico e molti altri potreb-
d bero soggiungere con Esiodo essere difficile divenir buono,
perchè davanti alla virtù gli dèi posero il sudore; ma quando
uno giunge al sommo di essa, per quanto sia ardua, divien
facile il possederla (1).

XXVII. — Prodico udito questo mi approvò. Ma Protagora
disse: Caro il mio Socrate, il rimedio è peggiore del male. —
Ed io: Dunque ho fatto un malanno, come pare, e sono
e un medico da ridere; la mia cura peggiora la malattia. —
Così è, disse. — E come? — Sarebbe grande ignoranza del
poeta se dichiarasse tanto semplice possedere la virtù, men-
tre nell'opinione comune è cosa difficilissima. — Ed io: Per
Giove, in buon punto è intervenuto Prodico. Forse, o Pro-
341 tagora, la scienza di Prodico è divina ed antica, sia che co-
minciasse da Simonide o ancora più in là. Tu che sai tante
altre cose non la conosci e te ne mostri ignaro, mentre io,
per essere scolaro di Prodico, ne sono esperto. Mi pare che
tu non capisca che Simonide non usò la parola ' difficile ' nel
senso che credi tu, ma come Prodico ci ammonisce sempre
a proposito della parola ' terribile '. Quando io la uso nel lo-

---

(1) Vedi *Opere e Giorni*, v. 287.

dare te ed altri dicendo che Protagora è un dotto terribile [1], b
mi domanda se non mi vergogno di usar terribile in buon senso, perchè terribile è cosa cattiva. Di fatti nessuno dice terribile ricchezza, terribile pace, terribile salute, ma terribile malattia, terribile guerra, terribile miseria, sempre considerando ' terribile ' come male. Forse gli abitanti di Ceo e Simonide usano ' difficile ' nel senso di cattivo o d'altro che tu non intendi. Dunque interroghiamo Prodico; per la lingua di Simonide è naturale d'interrogar lui [2]. Prodico, cosa c
intese Simonide con ' difficile '? — Cattivo. — Per questo adunque rimprovera Pittaco, la cui sentenza ' è difficile esser buono ' sonò per lui ' l'esser buono è un male '. — E che altro pensi che abbia detto Simonide? soggiunse Prodico. Egli rimproverava Pittaco di non sapere ben distinguere le parole, come uomo di Lesbo e cresciuto in mezzo ad una lingua barbara. — Ed io: Senti, Protagora, cosa dice Prodico? hai d
da osservar nulla? — E Protagora: Tutt'altro, o Prodico; so bene che Simonide usa difficile nel senso che l'usiamo noi, non come un male, ma come non facile e che richiede molto lavoro. — Lo so anch'io, Protagora, che Simonide dice questo, e lo sa anche Prodico, ma scherza e fa per vedere se ti riesce di sostenere il tuo ragionamento. Una gran prova che e
Simonide non usa difficile per cattivo è nel seguito del canto, ove dice:

Dio solo può avere questo privilegio.

Se dopo aver detto che è male esser buono, avesse riservato questo privilegio soltanto a Dio, Prodico lo chiamerebbe licenzioso e non di Ceo [3]. Quale secondo me fosse il pensiero di Simonide in questo canto, se vuoi mettere alla prova 342
la mia cultura nella poesia, son pronto a dirtelo; se invece preferisci, ascolterò te. — Protagora udito questo soggiunse:

---

(1) ' Terribile ' usavasi per abilissimo.

(2) Ambedue erano di Ceo.

(3) Gli abitanti dell'isola di Ceo aveano fama di costumatezza e religiosità.

Parla pure, o Socrate. — Prodico Ippia e gli altri s'unirono ad invitarmi.

XXVIII. — Ed io: Tenterò di spiegarvi come interpreto questo canto. La filosofia è antichissima ed ebbe le sue sedi
b principali a Creta e a Sparta; là fiorì il maggior numero dei sofisti. Essi però fingono di essere ignoranti per non apparire superiori agli altri Greci nella sapienza, come quei sofisti di cui parlava Protagora, ma nella guerra e nel valore. Pensarono che se fosse stata conosciuta la loro superiorità nella sapienza, tutti si sarebbero dedicati a questa. Tenendola nascosta hanno ingannato gl'imitatori de' costumi spartani nelle
c altre città, i quali per imitarli si spaccano gli orecchi, o si inguantano di cuoio, altri si danno agli esercizi ginnastici, portano mantellette corte, quasi fosse in questo genere di cose che i Lacedemoni superano gli altri [1].

Quando i Lacedemoni vogliono stare liberamente coi loro sofisti e ne hanno abbastanza di doverlo fare nascostamente, decretano l'espulsione di questi laconeggianti e di quanti forestieri vi sono, s'uniscono ai loro sofisti senza essere ve-
d duti da estranei e, come i Cretesi, vietano ai giovani di andare in altri paesi, affinchè non disimparino i loro insegnamenti. In quella città vi sono non soltanto uomini di altissima cultura, ma pur anco donne. Che io dico il vero e che i Lacedemoni sono magnificamente educati alla filosofia lo potete capire da questo: se ti trovi con uno spartano,
e anche il più incolto, da principio hai l'impressione che sia un meschino ragionatore; ma ad un certo punto ti scocca, come arciere consumato, una sentenza importante, breve, stringata, che a petto di lui senti d'essere un bimbo. Alcuni dei contemporanei ed anche degli antichi hanno osservato che il laconeggiare è molto più filosofare che esercitare il

---

(1) In Atene gli avversari della demagogia imperante vagheggiavano la costituzione degli Spartani e imitavano esteriormente i severi costumi di quel popolo. Perciò eran detti laconeggianti e per celia orecchi rotti, perchè nel pugilato accadeva spesso che un pugno bene assestato rompesse un orecchio all'avversario. Cfr. il *Gorgia*, p. 515 E.

corpo, sapendo che il pronunziare di tali sentenze è da uomo di una perfetta cultura. Fra questi furono Talete di Mi- 343
leto, Pittaco di Mitilene, Biante di Priene, il nostro Solone, Cleobulo di Lindo, Misone di Chene, settimo dicevasi Chilone di Lacedemone. Tutti costoro sono stati fautori, zelatori, discepoli dell'educazione spartana, e che tale fosse la loro sapienza si capisce da quelle brevi e memorabili sentenze proferite da ciascuno di loro; sentenze che essi in un comune convegno dedicarono nel tempio di Apollo a Delfi b
come fior fiore della sapienza, facendo scolpire i detti celeberrimi ' Conosci te stesso. Nulla troppo '. E perchè dico ciò? perchè questo era lo stile dell'antica filosofia, la brevità laconica. Fra le sentenze di Pittaco correva anche questa, lodata dai savi: ' è difficile esser buono '. Simonide, pieno c
di emulazione in fatto di sapienza, capì che se abbattesse e superasse questa sentenza come s'abbatte un famoso atleta, si sarebbe coperto di gloria fra i suoi contemporanei. Quindi a mio avviso ha composto tutto il canto per questa sentenza, col proposito di ridurla insidiosamente in frantumi.

XXIX. — Esaminiamo adunque insieme se dico il vero. Già il principio del canto ha un po' del matto, se volendo d
dire che è difficile all'uomo diventar buono vi introduce il ' bensì ' [1]. Questo pare aggiunto senza nessuna ragione, ove non si supponga che Simonide parli come cavillando sulla sentenza di Pittaco. Avendo costui detto che è difficile esser buono, egli obiettando direbbe: ' no, ma diventar buono, o Pittaco, è veramente difficile ' — quel ' veramente ' non va unito a buono, quasi ci fossero dei veramente buoni ed altri buoni e
non veramente: sarebbe una sciocchezza e non da Simonide. Il ' veramente ' nel canto vuolsi considerare come trasposto e, interpretare la sentenza, supponendo che Pittaco dicesse: o uomini, è difficile esser buono; e Simonide rispondesse: o Pittaco, non è vero; non essere, ma diventar buono, tetragono 344
di mani di piedi di mente, riuscito senza macchia, questo è ve-

(1) In greco è *mèn* che annunzia un'antitesi.

ramente difficile. In questo modo il « bensì » è a suo posto e il « veramente » sta bene ultimo. Il seguito poi conferma questa interpretazione. Nei particolari del canto, si possono mostrare
b molte bellezze, che esso è veramente elegante e finamente lavorato; ma sarebbe troppo lungo percorrerlo così da capo a fondo. Spieghiamone invece il complesso e l'intento suo, che è tutto una confutazione della sentenza di Pittaco.

XXX. — Poco appresso egli dice, come sarebbe in prosa: diventar buono è veramente difficile, ma pur possibile per
c qualche tempo; una volta divenuto, conservarsi ad essere buono, come tu dici, o Pittaco, è impossibile e non umano; soltanto Dio può avere questo privilegio:

> ' Non è possibile che non sia cattivo l'uomo
> abbattuto da ineluttabile sventura '.

Qual è l'ineluttabile sventura che abbatte nel governo di una nave? evidentemente non la persona estranea alla navigazione, che è sempre abbattuta. Come non si può abbattere
d chi è già per terra, ma chi sta in piedi mettendolo a giacere, così la sventura ineluttabile abbatterà chi è fornito di dati mezzi, non colui che sempre ne è privo. Una gran tempesta che colpisca il pilota la spoglierà de' suoi mezzi, un'avversa stagione spoglierà l'agricoltore, parimente il medico e via via. Così a chi è buono può accadere di diventar cattivo, come attesta anche un altro poeta che dice:

> l'uomo buono ora è cattivo ora è buono (1);

e al cattivo non è possibile divenire, ma necessariamente è sempre cattivo. Perciò chi è savio, buono, e fornito di mezzi, quando lo abbatte una disgrazia ineluttabile, non può fare che non sia cattivo. E tu, Pittaco, dici che è difficile esser buono; no, il divenire è difficile, ma possibile; l'essere è impossibile;

> ognuno è buono quando si trova in buono stato, se no è cattivo.

---

(1) Verso d'ignoto poeta.

Qual'è dunque la buona condizione [1] rispetto alle lettere e 345
cosa rende l'uomo valente in esse? evidentemente lo studio.
Qual'è la buona condizione che fa il buon medico? evidente-
mente l'imparare la cura dei malati. Chi può diventare cattivo
medico? chi prima è medico, poi anche buono. Noi, estranei
alla medicina, non potremmo, cadendo in cattiva condizione,
diventare nè medici nè ingegneri nè altro, e chi in cattiva con- b
dizione non può diventar medico, non può nemmeno diventar
cattivo medico. Così anche l'uomo buono può diventar cattivo
o per età o per stanchezza o per malattia od altro accidente,
perchè la cattiva condizione è unicamente la mancanza del
sapere. L'uomo cattivo non diventerà mai cattivo, perchè è
sempre tale. Per diventar cattivo bisogna prima essere stato
buono. Di guisa che anche questo luogo del canto tende allo
stesso punto, che è impossibile continuare ad essere buono; c
divenir buono è possibile ed anche cattivo:

Ottimi sono più a lungo coloro che gli dèi amano.

XXXI. — Tutto questo è rivolto a Pittaco e il seguito del canto lo chiarisce ancor più.

Perciò io, non cercando l'impossibile,
non affiderò inutilmente quanto mi resta di vita ad una vana speranza,
quella dell'uomo perfetto fra quanti gustiamo i frutti dell'ampia terra d
Trovandolo ve lo annunzierò.

Con tanta foga assale per tutto il canto la sentenza di Pittaco

Io lodo ed amo chiunque
non commetta spontaneamente
brutte azioni. Con la necessità non lottano neanche gli dèi.

Ciò è detto allo stesso proposito. Simonide non è tanto incolto da lodare chi non fa di proprio impulso alcun male

(1) La frase greca ha il doppio significato di ' star bene e operar bene '.

quasi vi fossero quelli che fanno il male volendolo fare. Nes-
suno de' sapienti, io credo, ammette che alcuno commetta
e spontaneamente brutte e cattive azioni, ma sanno bene che
tutte le fanno senza volerlo. Così anche Simonide non dice
di lodare chi non fa il male spontaneamente, ma riferisce lo
'spontaneamente' a sè stesso [1], perchè pensava che l'uomo
buono si vede spesse volte costretto a tenersi care e a lodare
346 certe persone, come suole accadere con la madre e col padre
burbero, o con la patria ed altri. Invece i cattivi quando si
trovano in questo caso, si vedono come contenti mettere in
pubblico ed accusare la cattiveria dei genitori e della patria,
affinchè la gente non li incolpi e li vituperi per l'abbandono
b in cui li lasciano, sicchè tanto più ne dicono male e alle ini-
micizie necessarie aggiungono quelle volute. I buoni nascon-
dono queste magagne e si sforzano di lodare, ed anche se,
offesi, sono alquanto adirati coi genitori o con la patria, si
frenano, procurano di riconciliarsi e si sforzano di amare e
c lodare i loro congiunti. Anche Simonide, credo, s'indusse
più volte a lodare ed encomiare suo malgrado un tiranno
o persona simile, perchè costretto. Questo egli dice anche a
Pittaco: non ti biasimo per essere io maligno, poichè

Io mi contento di un uomo, che non sia cattivo
nè troppo ignorante, che conosca la giustizia presidio della città.
Non io lo biasimerò,
chè non son portato alla maldicenza.
Degli stolti è infinita la razza.

Così chi si diletta di maldicenza trova ampia materia
di vituperar costoro.

Tutto è bello se non v'è misto nulla di brutto.

d Non è come se dicesse: tutto è bianco se non v'è misto nulla
di nero, che sarebbe per più ragioni ridicolo, ma dice che
per non censurare si contenta della mediocrità. Non cerco,

---

(1) Cioè lo unisce a lodare.

dice, un uomo senza difetto fra quanti gustiamo il frutto dell'ampia terra, e se lo troverò ve ne avviserò; sicchè per questo non loderò nessuno; mi basta una bontà mediocre che non faccia nulla di male, chè io tutti amo e lodo (e qui, parlando a Pittaco, usa il dialetto di Mitilene), amo e lodo e
di buon grado (e qui bisogna far pausa nella recitazione) ognuno che nulla commetta di brutto. C'è pure chi io lodo ed amo mio malgrado. Te, o Pittaco, non biasimerei se dicessi cose mezzanamente convenienti e vere; ma ti biasimo perchè ingannandoti in argomenti importantissimi hai l'aria 347
di dire il vero.

XXXII. — Mi pare, o Prodico e Protagora, che tale fosse il pensiero di Simonide nel comporre il suo canto. — Ed Ippia: E a me pare, o Socrate, che anche tu lo abbia bene interpretato. Ho anch'io un buon discorso su di esso, che, se vi piace, b
vi reciterò. — E Alcibiade: Sì, ma un'altra volta. Ora è giusto che, secondo gli accordi tra Protagora e Socrate, Protagora, se vuole, interroghi e Socrate risponda; se invece vuole rispondere a Socrate, questi interroghi. — Ed io: Lascio a Protagora la scelta della parte che più gli piace; e, se consente, lasciamo di parlare di canti e di versi, perchè, o Protagora, io c
vorrei venire con te ad una conclusione su quanto prima t'interrogai. Discorrere di poesia secondo me somiglia ai simposii di persone volgari e di poco conto. Anche questi, non potendo per difetto d'istruzione sostenere da soli una riunione fra i bicchieri, contribuendovi con le proprie idee e la propria voce, fanno rincarare le artiste di tibia, pagando profumatamente d
un'altra voce, quella delle tibie, mediante la quale intrattengono la riunione. Ma dove si raccolgono a bere persone buone ed educate, non si vedono nè sonatrici di strumenti a fiato e a corda nè ballerine; bastano da soli a intrattenersi con la propria voce, senza giochi e frivolezze, discorrendo e ascoltando alternativamente e decorosamente, anche se molto bevono. Nello stesso modo anche queste conversazioni, se fatte da persone quali i più di noi dicono di essere, non hanno bi- e
sogno di voci estranee nè di poeti che non si possono interrogare su quello che dicono. La gente li introduce nei discorsi,

e chi li interpreta in un modo, chi in un altro, discutendo di cose che non possono provare. Le persone per bene, lasciando
348 da parte simili conversazioni, s'intrattengono fra loro e discutono con idee proprie e propri argomenti. Credo che tu ed io dobbiamo imitare costoro e, lasciando stare i poeti, discorrere fra noi mettendo a prova la verità e noi stessi. Se vuoi interrogare ancora, son pronto a rispondere; o se ti piace, la-
b scia che io conduca a termine l'argomento che abbiamo interrotto. — Mentre io dicevo queste ed altre cose simili Protagora non dava alcun indizio di ciò che avrebbe fatto. Allora prese la parola Alcibiade e guardando Callia disse: — O Callia, ti pare che Protagora si diporti bene anche adesso non volendo dichiarare se discuterà o no? A me non pare, ma o conversi, o dica di non voler conversare, affinchè lo
c sappiamo anche noi e Socrate discorra con qualche altro, o chi vorrà con altri ancora. — Protagora si vergognò, e fra le parole di Alcibiade e le preghiere di Callia e degli astanti a grande stento si piegò a conversare e invitò ad interrogarlo, che avrebbe risposto.

XXXIII. — Allora io dissi: — Protagora, non credere che io abbia altro scopo nel conversare che di venire in chiaro su ciò di cui dubito io stesso. Credo che Omero abbia detto una gran verità:

d se due ne van di conserva, l'uno all'altro provvede (1)

perchè tutti noi ci sentiamo più armati ad ogni impresa e discorso e disegno. ' Ma se da solo pensa ', va subito in cerca d'un altro a cui aprirsi e con cui confortarsi fino a che lo trova. Per questo io discorro più volentieri con te che con altri, credendo che tu abbia ottimamente studiato e le altre materie
e di cui deve occuparsi ogni brav'uomo ed anche appunto la virtù. E chi se non tu? Tu che non solo credi di essere eccellente tu stesso, come alcuni, bravissime persone, però incapaci di rendere ottimi gli altri, ma possiedi questa capacità ed hai

---

(1) *Iliade*, x, 224.

tanta fiducia in te stesso, che mentre altri nascondono que-
st'arte, tu la proclami apertamente davanti a tutti i Greci, 349
e dandoti il nome di sofista ti professi maestro di cultura e
di virtù e primo credesti di poter esigere per questo una
paga. Come adunque non si dovrebbe invitarti a questa ri-
cerca e interrogarti e discutere? È impossibile. Ed ora io
desidero che tu nuovamente richiami alla memoria, per riflet-
tervi su insieme, la mia prima domanda, che era a un di presso b
questa: prudenza giustizia fortezza temperanza santità sono
cinque nomi di un'unica cosa, o a ciascun nome corrisponde
un'essenza e un fatto proprio che ha un particolar valore e
non è identico agli altri? Tu hai detto che non sono cinque
nomi di una cosa unica, ma che ciascun nome significa una c
cosa particolare, e tutti sono parti della virtù, non come le
parti dell'oro che sono identiche fra loro e al tutto, ma come
le parti del viso, che son disuguali fra loro e dal tutto di cui
sono parti e tutte hanno una propria funzione. Di' ora se
mantieni questa opinione; se ne hai un'altra, esponila, che
io non ti terrò conto d'averla mutata, e non mi stupirei che
tu avessi allora parlato a quel modo per mettermi alla prova. d

XXXIV. — Io ti dico, o Socrate, che tutte queste sono parti
della virtù, che quattro sono molto simili fra loro, ma la
fortezza è cosa molto diversa dalle altre. E ne avrai la prova
così. Troverai un gran numero di persone molto ingiuste
empie dissolute ignoranti, ma valorosissime. — Fermati, dis- e
s'io; questa tua osservazione merita d'essere meditata. Tu
chiami valorosi coloro che hanno gran coraggio o no? — E
temerari, disse, di fronte a pericoli che i più paventano. —
Bene, affermi che la virtù è cosa bella e come tale te ne pro-
fessi maestro? — Bellissima, rispose, se ho la testa a posto. —
Ed ha una parte bella e una parte brutta, o è tutta bella? —
Tutta bella in sommo grado. — Sai tu chi si tuffa coraggiosa- 350
mente nei pozzi? — Sì, i palombari. — E ciò perchè san nuo-
tare o per altra ragione? — Perchè san nuotare. — E chi
combatte coraggiosamente a cavallo? i buoni cavalcatori o
chi non s'intende di cavalli? — I buoni cavalcatori. — E chi
cogli scudi leggeri? i veliti od altri? — I veliti. Così cercando

in tutti gli ordini di persone troverai, disse, che chi sa è più
b coraggioso di chi non sa e dopo aver imparato è più co-
raggioso di prima. Hai tu veduto, io dissi, persone igno-
ranti aver coraggio in queste cose? — Ed egli: Io sì, disse, e
molto coraggiosi. — Ma dunque questi coraggiosi sono valo-
rosi. — Brutta cosa, disse, sarebbe il valore, perchè questi
c son matti. — E cosa intendi adunque per valorosi? non sareb-
bero i coraggiosi? — Ripeto che no [1], disse. — Dunque i co-
raggiosi di questa specie non sono valorosi, ma pazzi? Come
s'è detto i sapienti sono i più coraggiosi, ed essendo i più
coraggiosi sono anche valorosissimi? Secondo questo ragio-
namento la prudenza sarebbe fortezza? — Tu non riporti esat-
tamente, o Socrate, il senso della mia risposta. Interrogato
da te se i valorosi siano coraggiosi, lo affermai. Ma se i co-
raggiosi sian valorosi non me l'hai domandato. Se lo avessi
fatto, avrei risposto: non tutti. Del resto non hai dimostrata
d falsa la mia affermazione che i valorosi siano coraggiosi. Poi
vieni a dimostrare che coloro che sanno son più coraggiosi
di prima e degli altri che non sanno, e con questo affermi che
valore e scienza siano la stessa cosa. Con questo metodo cre-
derai che anche la forza materiale sia scienza, e chiedendo
e a me se i forti son potenti io te lo concederei; poi se quelli
che hanno imparato a lottare siano più potenti di prima e
di chi non ha imparato, assentirei ancora; da questo mio
assenso tu, con gli stessi argomenti, potresti dedurre che la
scienza è forza. Ma io non ho mai ammesso che i potenti siano
forti, bensì i forti potenti. Forza e potenza non sono la
351 stessa cosa, ma la potenza proviene e dalla scienza e dalla
follia e dall'ira, la forza dalla natura e dall'educazione fisica.
Così anche coraggio e valore non sono la stessa cosa, onde
avviene che i valorosi siano coraggiosi, ma non tutti i co-
raggiosi valorosi. Il coraggio proviene dall'arte ed anche
b dall'ira e dalla follia, come la potenza; invece il valore
dalla natura e dall'educazione morale.

---

(1) Intendi: dico che non sono, come pensavo anche prima.

XXXV. — Ammetti tu, o Protagora, che alcuni vivano
bene e altri male? — Sì. — E un uomo che viva fra mole-
stie e dolori ti pare che viva bene? — No. — E se muore
essendo vissuto piacevolmente, non ti pare che sia vissuto
bene? — A me sì, disse. — Dunque vivere piacevolmente è
bene, vivere spiacevolmente è male. — Purchè, disse, si viva
rallegrati da belle cose. — Come? o Protagora, non fai mica c
anche tu come i più, che chiamano cattive alcune cose pia-
cevoli e buone alcune spiacevoli? Io intendo se sieno cattive
in quanto sono piacevoli, non badando ad altri effetti; e pa-
rimenti se non chiami cattive le moleste solo in quanto sono
moleste. — Dal modo che m'interroghi, o Socrate, non so se
debba rispondere semplicemente che tutte le cose piacevoli
son buone e tutte le moleste cattive. Sembrami però che non d
solo per questa particolare risposta, ma in generale rispetto a
tutta la mia vita avvenire sia più sicuro risponderti che al-
cune cose piacevoli non sono buone e per converso alcune
delle moleste non sono cattive, altre sono cattive, altre ancora
indifferenti, nè buone, nè cattive. — Non chiami tu piacevoli
le cose che partecipano del piacere e lo producono? — Sicuro. e
— Voglio dunque dir questo, se in quanto sono piacevoli non
sono buone, vale a dire se il piacere in sè stesso non sia un
bene. — Esaminiamo, come tu ripeti sempre, o Socrate, e se
la ricerca riuscirà a questa conclusione che piacevole e bene
sia tutt'uno, ne converremo; se no, discuteremo. — E diri-
gerai tu la ricerca, ovvero io? — Rispose: è giusto che la
diriga tu, che l'hai mossa. — E potremo venirne in chiaro 352
nel modo seguente? Come volendo giudicare dall'aspetto este-
riore un uomo riguardo alla salute o ad altra idoneità fisica, se
non se ne vedesse altro che la faccia e l'estremità delle mani,
gli si direbbe: su via, spogliati e mostrami il torace e la
schiena per esaminarti meglio; così, qualcosa di simile io de-
sidero per questa ricerca. Osservando che sei così disposto,
come hai detto, verso il bene e il piacere, devo dirti questo:
Su via, Protagora, scopri anche questo lato del tuo pensiero. b
Come consideri tu la scienza? come il maggior numero degli
uomini o altrimenti? Ai più sembra che non sia forte nè abbia

qualità direttive e sovrane. E non solo la considerano tale, ma spesso se c'è della scienza in un uomo, non credono che essa predomini, ma piuttosto l'ira o il piacere o il dolore, talvolta l'amore, spesso la paura, giudicando la scienza alla
c stregua d'un servo, trascinata qua e là da tutti gli altri (1). Sei anche tu di codesta opinione, o la scienza ti pare una cosa bella e capace di dominar l'uomo, per cui se uno conosce i beni ed i mali non si lascia sopraffare da nessuna cosa in modo da condursi altrimenti da quello che la scienza impone, ma basti essa sola a soccorrere l'uomo? — Mi pare che sia, come tu dici, o Socrate, e ad un tempo che per me più che per
d altri sia brutto non affermare che dottrina e scienza non sia la più eccellente fra le cose umane. — Benissimo, diss'io, è vero quello che dici. Sai però che i più degli uomini non credono nè a me nè a te e sostengono che molti, conoscendo il meglio e potendo seguirlo, non vogliono ma fanno tutt'altro; e a quanti ne domandai la causa, tutti rispondono che lo
e fanno perchè vinti dal piacere o dal dolore o da alcun'altra delle cose da me ricordate dianzi. — Ed egli: La gente dice tante altre corbellerie. — Prova dunque a persuaderla e a
353 spiegare cosa sia veramente questo caso che chiamano essere vinti dai piaceri onde dicono di non operare il bene pur conoscendolo. Forse dicendo noi a loro: signori, voi non ragionate bene, ma v'ingannate, chiederebbero: O Protagora e Socrate, se questo caso non è esser vinto dal piacere, che sarà mai? voi cosa credete che sia? — E Protagora: Che bisogno c'è di esaminare l'opinione della gente che dice tutto
b quello che le viene in bocca? — Ed io: Credo che a capire quanto concerne la fortezza giovi indagare anche le altre parti della virtù. Se adunque tu accetti che io diriga la ricerca, come eravamo rimasti d'accordo, seguimi per la via che credo la migliore per venirne in chiaro; se non vuoi e preferisci smettere, smettiamo. — Va bene, disse; continua pure come hai cominciato.

---

(1) Intendi: dall'ira, dal piacere ecc.

XXXVI. — Se poi ci domandassero: come chiamate voi questo che noi dicevamo esser vinti dai piaceri? risponderei così: Sentite; io e Protagora tenteremo di spiegarvelo. Non alludete voi per esempio al fatto che spesso v'incontra nei cibi nelle bevande nell'amore, cose gustosissime, che vinti dalla gola, pur conoscendo che son cattive, v'immergete in esse? — Assentirebbero. E noi allora domanderemmo di nuovo: Sotto quale aspetto dite che son cattive? perchè al momento recano piacere e ciascuna è gradevole, o perchè in seguito cagionano malattie povertà e simili guai? E se non procurano in avvenire nulla di questo e fanno soltanto godere, sarebbero egualmente cattive perciò che nell'atto fan godere in qualsiasi modo? crediamo noi che darebbero altra risposta da quella, che non sono mali pel piacere che procurano al momento, bensì per gli effetti che seguono, cioè malattie e il resto? — Credo, disse Protagora, che la gente risponderebbe così. — Dunque cagionando malattie procurano molestie e cagionando povertà procurano molestie? Lo confesserebbero, credo. — E Protagora consentì. — Dunque pare anche a voi, come a me e a Protagora, che non sono mali se non perchè terminano in molestie e privano di altri piaceri. Assentirebbero? — Anch'egli consentì. — E se per converso domandassimo: voi che dite esservi beni molesti, non intendete accennare per esempio ai ginnasi, alle campagne militari, alle cure mediche di tagli farmaci digiuni, cose buone ma moleste? Assentirebbero? — Sì. — E li chiamate beni in quanto cagionano al momento dolori e strazi gravissimi, o perchè in seguito ne proviene sanità, benessere fisico, salvezza delle città, dominio sugli altri, ricchezza? Assentirebbero, credo. — Sì. — E questi sono beni per altro motivo o solo perchè terminano in piaceri e riescono ad allontanare e preservare da dolori? O avete qualche altro effetto se non i piaceri e i dolori, a cui mirando li chiamate beni? Direbbero no, io credo. — Pare anche a me, disse Protagora. — Dunque voi cercate il piacere come un bene e fuggite il dolore come un male? — Sì. — Quindi credete sia male il dolore e bene il piacere dal momento che chia-

mate un male il godere stesso quando priva di piaceri mag-
giori e procura dolori maggiori dei piaceri che offre. Se chia-
d mate male il godere mirando ad altri effetti, dovreste dirlo
anche a noi; ma non potrete. — E Protagora: Son dello
stesso avviso. — E non è lo stesso rispetto al soffrire? voi
chiamate bene il soffrire quando libera da dolori più forti di
quelli ch'esso cagiona o prepara godimenti maggiori dei
dolori. Se chiamate un bene il soffrire mirando a qualche
e effetto diverso da quello che dico, indicatelo pure; ma non
potrete. — E Protagora: È vero. — Se voi mi domandaste
ancora: ma perchè insisti tanto e in tanti modi su questo
punto? vi direi: perdonatemi; anzi tutto non è facile met-
tere in chiaro codesto vostro 'esser vinto dai piaceri'; poi
qui sta tutta la dimostrazione. Però siete sempre a tempo di
355 rettificare se potete dire che il bene è diverso dal piacere,
o il male dal dolore, o se vi basta di passare la vita gra-
devolmente senza dolori. Se vi basta e non potete affermare
che beni e mali sieno altre cose da quelle che riescono a
queste due, ascoltate ciò che segue. Stando le cose a questo
modo io vi dico che l'affermare, come fate voi, che spesso
b l'uomo, ben conoscendo i mali, indotto e sopraffatto dai pia-
ceri vi si abbandona, potendo non farlo, è un discorso ridi-
colo; come per converso il dire che conoscendo i beni, se-
dotto dai piaceri del momento non li vuol praticare.

XXXVII. — E che sia ridicolo apparirà se in vece di tanti
nomi 'piacevole molesto bene male', giacchè è risultato che
son due cose, le chiameremo con due nomi, prima bene e
male, poi piacevole e molesto. Ciò posto, diciamo che l'uomo
c conoscendo il male come male, nondimeno lo fa. Se altri ci
domanderà: perchè? risponderemo: vinto. Da chi? doman-
derà colui; qui noi non possiamo più dire: dal piacere, per-
chè questo ha mutato il suo nome in quello di bene. Quindi
risponderemo: vinto. — Da chi? — e noi: Dal bene. E se
l'interrogante sarà un po' beffardo, riderà e soggiungerà:
d dite cosa buffa che uno fa il male sapendo che è male e non
lo dovrebbe fare, vinto dai beni. E questi beni meritano o
non meritano di vincere i mali? noi evidentemente rispon-

deremo che non meritano, altrimenti non peccherebbe chi si lascia vincere dai piaceri. — Egli forse soggiungerà: In che cosa i beni sono inferiori ai mali e questi a quelli? in che altro se non in ciò che gli uni siano maggiori e gli altri minori, o gli uni in maggior numero, gli altri in minore? e
Non potremo dire che questo. È chiaro dunque, egli dirà, che il vostro ' esser vinto ' significa scegliere mali maggiori in cambio di beni minori. Tanto fino a qui. Ora applichiamo alla lor volta alle due cose i nomi ' piacevole e molesto ' e diciamo che l'uomo fa, allora dicevamo le cose cattive, adesso diciamo le moleste, sapendo che sono moleste, vinto dalle piacevoli, che non meritano affatto di vincere. E qual altro 356
modo di fissare il pregio comparativo del piacere e del dolore se non il loro eccesso o difetto? cioè l'essere al paragone maggiori o minori, o in maggiore o minor numero e più e meno. Che se altri obiettasse: O Socrate, c'è gran differenza fra il piacere immediato e il piacere o il dolore futuro! — Forse in altra cosa che nel piacere e nel dolore? in altro non è possibile. Ma tu, come esperto bilanciatore, b
riunisci i piaceri e i dolori e aggiungendo alla bilancia anche il vicino e il lontano di' da qual parte inclina. Se peserai piaceri contro piaceri, si dovranno prendere i maggiori o il maggior numero; se dolori contro dolori, i più piccoli o in minor numero; se piaceri contro dolori, ove questi sian superati da quelli, o i vicini dai lontani, o i lontani dai vicini, con questi criteri si dovrà determinare la scelta. Ma se i c
piaceri sian superati dai dolori, no. Non è così? so che altro non potrebbero dire. — E anch'egli fu di questa opinione. — Allora dirò: Stando così le cose, rispondete alla domanda seguente: le stesse grandezze appariscono maggiori da vicino e minori da lontano, non è vero? direbbero sì. E così le cose grosse e le molte. E le voci d'eguale intensità più forti da vicino, più deboli da lontano. — Assentirebbero. — E se il nostro benessere dipendesse dall'applicare e prendere le maggiori lunghezze e dall'evitare e non usare le piccole, d
quale sarebbe la salvezza della nostra vita? l'arte del misurare l'effetto apparente? questo c'indurrebbe in errore

e ci farebbe spesso abbracciare una cosa e poi pentirci così
nelle nostre azioni come nella scelta del grande e del pic-
e colo, mentre l'arte del misurare sfaterebbe l'apparenza e
mostrando il vero renderebbe l'anima tranquilla su tale fon-
damento e salverebbe la vita? Assentirebbero costoro che sia
l'arte metrica quella che ci salva e non altra? — Confermò
che sarebbe la metrica. — E se la nostra salvezza dipendesse
dalla scelta del pari e del dispari, e quando si dovesse sce-
gliere il più o il meno, o fra due pari o fra due dispari,
fosse vicino o lontano, che altro ci salverebbe la vita se non
357 la scienza? e non la scienza metrica che ha per oggetto l'ec-
cesso e il difetto, ma trattandosi di pari e dispari soltanto
l'aritmetica? Ne converrebbero costoro o no? — Parve anche
a Protagora che ne converrebbero. — Ebbene; poichè s'è
visto che la salvezza della nostra vita dipende dalla giusta
scelta del piacere e del dolore, e fra il più e il meno, fra
b il maggiore e il minore, fra il più lontano e il più vicino,
non appare anzi tutto essere materia di un'arte misuratrice,
essendo una ricerca di eguaglianza e di differenza in più
e in meno? — Necessariamente. — Ed essendo misuratrice,
è arte e scienza. Assentiranno. Indagheremo poi quale arte
e scienza essa sia. Per la dimostrazione che io e Prota-
c gora dobbiamo fare sulla vostra domanda basta che sia
scienza. Quando si convenne fra noi nulla esservi di più
potente della scienza, ma che dov'essa entra vince e piaceri
e ogni altra cosa, voi diceste che il piacere vince spesso
anche l'uomo che sa, e quando noi non vi concedemmo que-
sto, voi, se ben rammentate, ci domandaste: Protagora e
Socrate, se questo fatto non è essere vinto dal piacere, cosa
d è mai? e come lo chiamate? ditecelo. Se noi vi avessimo
risposto subito che è ignoranza, ci avreste riso in faccia.
Adesso deridendo noi deriderete anche voi stessi. Avete pur
confessato che nella scelta dei piaceri e dei dolori, che son
poi beni e mali, si sbaglia per difetto di scienza. E non solo
di scienza, ma poi avete confessato anche di scienza misu-
e ratrice. E l'atto sbagliato per difetto di scienza sapete anche
voi che si compie per ignoranza. Sicchè il lasciarsi vincere

dai piaceri è la massima ignoranza. Della quale Protagora qui dice d'esser medico, e parimenti Prodico ed Ippia. Voi credendo che sia altra cosa che ignoranza, non andate da loro, nè mandate i vostri figliuoli da questi maestri di tal materia e sofisti, pensando sia cosa che non si possa insegnare, ma solleciti del vostro denaro non lo date ad essi, e fate male privatamente e pubblicamente.

XXXVIII. — Ciò noi avremmo risposto alla gente. A voi 358
poi, Ippia e Prodico insieme a Protagora — il discorso proceda ora in comune — io domando se vi pare che io abbia detto il vero o il falso. — Tutti affermarono con calore che era vero. — Dunque convenite, dissi, che il piacevole è un bene e il molesto un male. Prego di risparmiarmi le sottili distinzioni di Prodico fra sinonimi. Ottimo Prodico, che tu
lo chiami piacevole dilettevole giocondo o comunque tu b
voglia, fa lo stesso, e rispondi a quello che domando. — Prodico ridendo ne convenne, e così gli altri. — Ebbene; tutti gli atti diretti a vivere senza dolori e piacevolmente non son belli? e l'azione bella non è anche buona e utile? — Assentirono. — Dunque, diss'io, se il piacevole è un bene, nessuno che non sappia o non creda esservi altro di meglio
e possibile a farsi di quello che fa, continua quello che fa c
potendo far di meglio; e l'essere inferiore a sè stesso non è altro che ignoranza, e l'essere padrone di sè non è altro che scienza. — Tutti approvarono. — Ebbene: chiamate ignoranza avere opinioni false e l'ingannarsi in argomenti d'alta importanza? — Anche in ciò tutti convennero. — E non è vero che alcuno di sua volontà vada verso il male o ciò che
reputa male, e non è nella natura umana il voler andare d
incontro a quello che si crede male in cambio del bene; e quando si è costretti a scegliere fra due mali, nessuno prende il maggiore potendo scegliere il minore. — Tutti convennero in questo. — C'è qualche cosa che voi chiamate timore e paura? e che lo intenda come me? Parlo con te, o Prodico; sia timore sia paura, io la difinisco l'aspettazione d'un
male. — Protagora ed Ippia furono d'accordo con me, che e
timore e paura voglion dir questo; ma Prodico disse: timore

sì, paura no. — Questo non importa niente, diss'io; piuttosto quest'altro. Se è vero quanto precede, vorrà l'uomo volgersi alle cose che teme, potendo volgersi ad altre? da quanto s'è convenuto è impossibile, perchè quello che si teme si considera come male, e a quello che è ritenuto un male nessuno vuol andare incontro nè prenderselo spontaneamente. —
359 Anche in questo tutti convennero.

XXXIX. — Stabilito ciò, io dissi: O Prodico e Ippia, Protagora giustifichi la sua asserzione anteriore; non proprio quella prima, che nessuna delle cinque parti della virtù è come le altre, ciascuna con una propria funzione, ma quella di poi, che quattro sono molto simili fra loro, mentre una, la fortezza, è del tutto diversa. Il che avrei potuto conoscere da questa prova: tu troverai, o Socrate, uomini quanto mai empi ingiusti dissoluti ignoranti, eppure valorosissimi. Quindi
b capirai quanto la fortezza sia differente dalle altre parti della virtù. — Io al momento restai sorpreso di tale risposta ed ancor più dopo che ne trattai con voi. Chiesi dunque a costui se chiamasse coraggiosi i valorosi, ed egli rispose anche teme-
c rari. Ti ricordi, Protagora, d'avere risposto così? — Ed egli confermò. — Bene, ripres'io, dimmi, di fronte a che chiami temerari i valorosi? forse di fronte alle stesse cose dei vili? — Ed egli negò. — Dunque di fronte ad altre cose? — Sì, diss'egli. — I vili affrontano le cose che non mettono paura e i valorosi quelle paurose? — Così dice la gente, o Socrate. —
d È vero, soggiuns'io. Però non domando questo; bensì di fronte a quali cose dici tu che son temerari i valorosi; di fronte alle paurose credendo che siano tali, o contro le non paurose? — Ma ciò da' tuoi ragionamenti fu dimostrato or ora impossibile. — Anche questo è vero, diss'io; di guisa che se la dimostrazione è ben riuscita, nessuno affronta le cose che crede paurose, poichè si trovò che il riuscire inferiore a sè stesso (1) è ignoranza. — Assentì. — Ma tutti, e vili e valorosi, affrontano le cose sicure e sotto questo aspetto vili e valo-

(1) Intendi: il credere sicuro ciò che è pericoloso.

rosi affrontano le stesse cose. — Eppure, disse egli, o Socrate, e
sono in tutto opposte quelle che affrontano i vili e i valorosi;
per esempio questi son pronti ad andare alla guerra, quelli
no. — E l'andarci è bello o brutto? — Bello. — Dunque, come
abbiam convenuto sopra, se bello, è anche buono, perchè fummo d'accordo che tutte le belle azioni sono buone. — È vero,
e così pare sempre anche a me. — Va bene; ma chi intendi
tu che non voglia andare alla guerra, essendo pur cosa bella 360
e buona? — I vili, rispose. — Ma se è bella e buona, è anche
piacevole? — Ed egli: Almeno ne siam convenuti. Ma i vili
non vogliono andarci, pur riconoscendo che è più bella e
migliore e più piacevole? — Se affermeremo anche questo,
egli disse, guasteremo tutti i nostri precedenti accordi. — E il
valoroso? non va incontro a ciò che è più bello e migliore
e più piacevole? — Ne viene di necessità. — Dunque in generale i valorosi quando temono non sentono brutte paure, b
nè hanno brutti ardimenti. — È vero. — E se non son brutti,
non son forse belli? — Assentì. — Se belli, anche buoni. —
Sì. — All'opposto, i vili gli audaci i matti hanno brutte paure
e brutti ardimenti? — Certo. — E li hanno per altro che per
insipienza e ignoranza? — È così, disse. — E ciò per cui i c
vili son vili, lo chiami viltà o fortezza? — Eh, viltà. — E
non ci risultò che sono vili per ignoranza delle cose paurose? — Sicuro. — Dunque sono vili per tale ignoranza. —
Certamente. — E ciò per cui sono vili hai confessato che è
la viltà. — Assentì. — Dunque la viltà sarebbe ignoranza di
ciò che è pauroso e di ciò che non è? — Accennò di sì. —
Ma, diss'io, l'opposto della viltà è la fortezza. — Annuì. — d
Dunque la conoscenza delle cose paurose e di quelle che no
'l sono è l'opposto dell'ignoranza? — Anche in questo convenne. — E l'ignoranza di queste cose è viltà? — Questa
volta accennò a mala pena di sì. — Dunque la conoscenza
di ciò che è pauroso o no è fortezza, l'opposto dell'ignoranza? — Qui non volle più annuire e tacque. — Ed io: Che
vuol dire, o Protagora? non rispondi nè sì nè no. — Prosegui
pure per conto tuo. — Sì, ma dopo averti fatto un'ultima domanda, cioè se ti pare, come prima, che vi siano uomini igno- e

rantissimi e valorosissimi. — Mi pare, o Socrate, che tu insista per puntiglio che io debba rispondere; ma ti contenterò dicendo che da quanto s'è convenuto mi pare impossibile.

XL. — Io ti fo tutte queste domande, o Protagora, non
per altro che per indagare quest'argomento della virtù e de-
361 finire che cosa essa sia. So che, chiarito questo, verrebbe in
luce quello su cui noi due abbiam tenuto così lungo ragio-
namento, io sostenendo che la virtù non si può insegnare,
tu che si può. E mi pare che la fine del nostro discorso se
fosse persona e prendesse la parola ci potrebbe accusare e
deridere dicendo: siete curiosi, o Socrate e Protagora. Tu
prima dicevi che la virtù non si può insegnare e poi, con-
b tradicendoti t'infervori a dimostrare che giustizia temperanza
fortezza, ogni altra cosa è scienza, onde apparisce che la
virtù si può benissimo insegnare. Se invece la virtù fosse
altra cosa che scienza, come voleva Protagora, evidente-
mente non si potrebbe insegnare. Ora se risulterà che tutto
è scienza, come tu affermi, sarebbe inconcepibile che non si
potesse insegnare. Alla sua volta Protagora, che ammetteva
c potersi insegnare, si sforza di mostrare che la virtù è tutto
fuorchè scienza; nel qual caso non si potrebbe punto inse-
gnare. Perciò, o Protagora, vedendo tutto terribilmente ri-
mescolato e confuso, sento vivo desiderio che se ne venga
in chiaro, e vorrei che ne discorressimo a lungo, e anzi tutto
riuscissimo a fissare che cosa è la virtù; e poi proseguire
l'indagine se o no si possa insegnare, affinchè quell'Epimeteo
d non ci confonda e c'inganni in questa ricerca, come secondo
te ci ha trascurati nella distribuzione. Anche nel mito Pro-
meteo mi piacque più di Epimeteo, e seguendo lui [1] e prov-
vedendo a tutta la mia vita mi occupo di tali argomenti e,
come dicevo da principio, vorrei trattarne molto volentieri
con te. — E Protagora: Io lodo, o Socrate, il tuo zelo e la
condotta dei tuoi ragionamenti. Non credo d'esser cattivo
e meno che mai invidioso, e ho già detto a molti che di

(1) Prometeo significa previdente, Epimeteo è la sapienza del poi.

quanti incontro stimo te più di tutti, e moltissimo fra quelli della tua età, nè mi meraviglierei che tu riuscissi illustre per dottrina. Quando vorrai tratteremo di nuovo questa materia; ora è tempo di attendere ad altro. — Così faremo se così ti 362
piace. Anche per me è tempo di andare a quella faccenda che ti dicevo e son rimasto per far piacere al bel Callia.

Scambiate queste ultime parole ce ne andammo.

GORGIA

Callicle, Socrate, Cherefonte, Gorgia, Polo.

I. — Callicle. È così che s'ha a prender parte alla guerra e alla battaglia! (1). 447

Socrate. Siamo forse arrivati, come suol dirsi a lumi spenti?

Callicle. È stata una festa proprio coi fiocchi. Gorgia poc'anzi ci ha ammannito di gran belle cose.

Socrate. La colpa è qui di Cherefonte, o Callicle, che ci ha fatto trattenere in piazza. b

Cherefonte. È mal di poco, o Socrate, e ci rimedierò io. Gorgia è mio buon amico e ci darà spettacolo di sè, anche subito, se vuoi; se no, un'altra volta.

Callicle. Ma come, o Cherefonte? Socrate desidera sentire Gorgia?

Cherefonte. Siamo qui appunto per questo.

Callicle. Ebbene, quando vorrete venire a casa mia, (Gorgia ha preso alloggio da me) egli terrà una conferenza apposta per voi.

Socrate. Benissimo, o Callicle. Ma vorrà poi anche conversare con noi? Voglio domandargli quale è l'essenza del- c
l'arte sua e che cosa egli veramente professa e insegna. Tenga poi dopo, come tu dici, la sua conferenza.

---

(1) Socrate e Cherefonte arrivano in un luogo non bene determinato (forse un ginnasio), dove Gorgia aveva appena finita una conferenza. Callicle li accoglie con uno scherzo.

Callicle. Non c'è di meglio che domandarlo a lui. Nella prova testè data dell'arte sua ci fu appunto anche l'invito ai presenti di fargli qualsiasi domanda, ch'egli avrebbe risposto a tutto.

Socrate. Va bene. Tu, Cherefonte, interrogalo.

Cherefonte. Che gli devo domandare?

Socrate. Cosa è.

Cherefonte. Che intendi dire?

d Socrate. Se facesse calzari, risponderebbe di essere calzolaio. Così... non capisci quello che voglio dire?

II. — Cherefonte. Capisco e lo interrogherò. Dimmi, Gorgia; è vero quanto dice Callicle, che tu professi di rispondere a qualsiasi domanda?

448 Gorgia. È vero, Cherefonte. Ciò stesso dichiarai poco fa, e affermo che da molti anni nessuno mi domandò ancora alcun che di nuovo.

Cherefonte. Allora non ti sarà difficile rispondere.

Gorgia. Puoi farne la prova, o Cherefonte.

Polo. Sicuro; e se ti piace, anche su me. Mi pare che Gorgia sia stanco, avendo poco fa parlato a lungo.

Cherefonte. Ma come, o Polo, credi tu di poter rispondere meglio di Gorgia?

b Polo. E che importa, se in modo che ti soddisfaccia?

Cherefonte. Oh nulla, e giacchè vuoi, rispondi.

Polo. Interroga.

Cherefonte. Eccomi. Se Gorgia possedesse l'arte di suo fratello Erodico, come dovremmo giustamente chiamarlo? non forse, come questo?

Polo. Certo.

Cherefonte. Sicchè chiamandolo medico gli daremmo il suo vero nome.

Polo. Sì.

Cherefonte. E se possedesse l'arte di Aristofonte figlio di Aglaofonte e di suo fratello [1], come veramente lo chiameremmo?

---

(1) Il famoso pittore Polignoto.

Polo. Evidentemente pittore. c

Cherefonte. Ora qual'è l'arte che tu possiedi? e quindi quale appellativo ti dovremmo giustamente dare?

Polo. Oh Cherefonte, molte sono le arti fra gli uomini, trovate praticamente con l'esperienza. L'esperienza ci fa percorrere la vita metodicamente, l'inesperienza inconsideratamente. Delle varie arti chi esercita l'una e chi l'altra, chi in un modo chi in un altro; le ottime gli ottimi. Gorgia è uno di questi, e possiede la più bella delle arti.

III. — Socrate. O Gorgia, Polo si mostra bene addestrato d
ai discorsi; però non mantiene quanto promise a Cherefonte.

Gorgia. E in che cosa precisamente, o Socrate?

Socrate. Non mi pare che abbia risposto alla domanda.

Gorgia. Allora interrogalo tu, se vuoi.

Socrate. No; se sei disposto a risponder tu, interrogherei più volentieri te. Polo, da quanto ha detto, dimostra di avere studiato più la così detta retorica che non l'arte del dialogo. e

Polo. E come, o Socrate?

Socrate. Perchè, o Polo, avendo chiesto Cherefonte quale arte Gorgia professa, tu lodi l'arte sua, quasi che la si biasimasse, ma quale sia veramente non rispondesti.

Polo. Non risposi che è la più bella?

Socrate. È vero; ma nessuno chiedeva le qualità di quell'arte, bensì che arte fosse e come Gorgia si avesse a chiamare. Come prima Cherefonte ti avviò con le sue domande, 449
a cui rispondesti bene e brevemente, così anche adesso di' quale arte sia e qual nome s'abbia a dare a Gorgia. O piuttosto, o Gorgia, nomina tu stesso l'arte che hai appreso e quindi la parola con cui devesi chiamarti.

Gorgia. La retorica, o Socrate.

Socrate. Dunque, bisogna chiamarti oratore.

Gorgia. E valente, o Socrate, se vuoi chiamarmi quale mi vanto di essere, come disse Omero.

Socrate. Voglio sì.

Gorgia. Così adunque chiamami.

Socrate. E ti diremo anche capace di formare altri al- b
l'eloquenza?

Gorgia. Io fo professione di questo non solo qui, ma pur anche altrove.

Socrate. E vorresti, o Gorgia, continuare come adesso a domandare e rispondere, riservando a poi i lunghi discorsi, come Polo aveva cominciato? Non mancare alla tua promessa e adattati a rispondere brevemente alle domande.

Gorgia. Ci sono domande, o Socrate, che richiedono ri-
c sposte lunghe. Nondimeno mi studierò d'esser breve quanto è possibile. Anche questa è una delle mie abilità, che nessuno sa dire una stessa cosa in modo più breve.

Socrate. Questo appunto ci vuole, o Gorgia; e tu dammi un saggio della tua brevità; i lunghi discorsi a un'altra volta.

Gorgia. Così farò, e dirai di non aver mai sentito uno più breve.

IV. — Socrate. Bene. Tu dunque affermi di conoscere l'arte del parlare ed anche di sapere insegnarla ad altri.
d Quale oggetto ha la retorica? come per esempio l'arte del tessere ha per oggetto la confezione dei vestiti.

Gorgia. Sì.

Socrate. E la musica la composizione dei canti.

Gorgia. Sì.

Socrate. Per Giunone, o Gorgia; ammiro la brevità delle tue risposte.

Gorgia. E mi pare di darle molto abilmente.

Socrate. Hai ragione. Dunque rispondimi così anche sulla retorica. Qual è l'oggetto suo?

Gorgia. I discorsi.

e Socrate. E quali discorsi, o Gorgia? Forse quelli che spiegano agli ammalati con qual regime possono guarire?

Gorgia. No.

Socrate. Dunque la retorica non ha per oggetto tutte le specie di discorsi.

Gorgia. No certo.

Socrate. Eppure rende abili a parlare.

Gorgia. Sì.

Socrate. E come a parlare, così a pensare su dati argomenti.

Gorgia. E come no?

Socrate. Ebbene, la medicina, che ora citavamo, rende 450
abili a pensare e a parlare sugli ammalati?

Gorgia. Necessariamente.

Socrate. Dunque anche la medicina, com'è evidente, ha per oggetto i discorsi.

Gorgia. Sì.

Socrate. Quelli sulle malattie.

Gorgia. Appunto.

Socrate. Ed anche la ginnastica ha per oggetto discorsi, quelli sul benessere e sul malessere del corpo.

Gorgia. Certamente.

Socrate. E lo stesso avviene anche nelle altre arti. Ciascuna
ha per oggetto i discorsi relativi alla materia dell'arte stessa. b

Gorgia. È chiaro.

Socrate. E se chiami retorica quest'arte che ha per oggetto discorsi, perchè non chiami retoriche anche tutte le altre, le quali pure hanno per oggetto discorsi?

Gorgia. Perchè quasi tutte le altre guidano alla esecuzione di lavori manuali e di oggetti analoghi, mentre della retorica non v'è alcun prodotto simile, ma tutto l'esercizio
e l'effetto suo ha luogo solo mediante discorsi. Perciò io c
giudico che l'arte retorica abbia per oggetto i discorsi, e mi pare di dir bene.

V. — Socrate. Intendo io bene quale sia essa secondo te? Ma presto lo saprò meglio. Tu intanto rispondi. Noi possediamo delle arti, è vero?

Gorgia. Sì.

Socrate. Di alcune l'importante è il lavoro e han bisogno di breve discorso; alcune anzi non ne han bisogno affatto, e l'ufficio loro si può esercitare in silenzio, come la
pittura la scultura e molte altre. Mi pare che tu intenda que- d
ste, nelle quali la retorica non c'entra. È così?

Gorgia. Tu intendi egregiamente.

Socrate. Ve ne sono altre che si esercitano solo col discorso e di lavoro hanno poco o punto bisogno, come l'aritmetica, il calcolo, la geometria, il gioco delle pedine e molte

altre, alcune delle quali hanno il discorso presso a poco eguale
all'azione; ma nel maggior numero prepondera il discorso e
e tutta l'azione e l'effetto avviene mediante discorsi. La reto-
rica secondo te sarebbe una di queste.

GORGIA. È vero.

SOCRATE. Ma non credo che tu voglia chiamar retorica
nessuna di queste, ad onta della tua definizione, essere la
retorica quella che si effettua mediante il discorso. Chi volesse
cavillare potrebbe opporre: Ma dunque, o Gorgia, tu chiami
retorica l'aritmetica? non credo che tu chiami retorica nè
l'aritmetica nè la geometria.

451 GORGIA. Tu pensi bene e giustamente.

VI. — SOCRATE. Ebbene, adesso compi la risposta alla mia
domanda. Giacchè la retorica è fra le arti che usano essen-
zialmente il discorso, ma vi sono anche altre arti di questa
specie, studiati di determinare gli argomenti sui quali la re-
torica esercita il discorso. Come se uno mi interrogasse so-
pra una qualunque delle arti che testè nominavamo: O So-
crate, che arte è l'aritmetica? gli direi, come tu dianzi,
b essere quella che si effettua mediante il discorso. E se repli-
casse: Ma su quale argomento? direi: Sulla quantità dei nu-
meri pari e dispari. E se domandasse ancora: E quale chiami
ragioneria? direi essere anch'essa tra quelle che hanno il loro
pieno effetto mediante il discorso. E se continuasse a doman-
dare: Ma su qual soggetto? direi, come chi propone aggiunte
o emendamenti ad una proposta nell'assemblea popolare: Nel
c resto la ragioneria è come l'aritmetica, perchè tratta pure del
pari e del dispari; ma differisce in questo, che ne indaga le
quantità assolute e relative. E se mi domandasse dell'astro-
nomia e, dopo la mia risposta che anche questa si effettua
col discorso, soggiungesse: Ma i discorsi astronomici di che
trattano? risponderei: Del moto degli astri, del sole, della
luna e della loro rispettiva velocità.

GORGIA. Parleresti bene.

d SOCRATE. Ebbene, fa altrettanto, o Gorgia. Dunque la re-
torica è una di quelle arti che si esercitano e si effettuano
compiutamente col discorso.

Gorgia. È vero.

Socrate. Di' adunque: qual è il soggetto del discorso usato dalla retorica?

Gorgia. Le massime e le ottime tra le cose umane.

VII. — Socrate. Ma, caro Gorgia, anche questa è una ri-
sposta nè precisa nè chiara. Credo che tu abbia già inteso c
cantare nei conviti quello scolio [1] in cui è detto che la mi-
glior cosa è la sanità, poi la bellezza, in terzo luogo, come
dice quel poeta, la ricchezza onestamente acquistata.

Gorgia. Sì, l'ho inteso. Ma a che vuoi alludere?

Socrate. Che tosto ti starebbero ai fianchi gli autori delle 452
tre cose lodate da quel poeta, cioè il medico, il maestro di
ginnastica e l'uomo d'affari, e primo il medico ti direbbe:
Gorgia s'inganna, o Socrate; non è l'arte di lui che produce
il massimo bene agli uomini, ma la mia. E se io gli doman-
dassi: E chi sei tu che dici questo? risponderebbe d'essere
il medico. — E come vieni ad affermare che il prodotto del-
l'arte tua è il massimo bene? — E come no? risponderebbe;
trattasi della buona salute; qual bene v'ha per gli uomini
maggiore di questo? E se poi il maestro di ginnastica di- b
cesse: Mi meraviglierei anch'io, o Socrate, che Gorgia ti
potesse indicare un bene dell'arte sua maggiore di quello
che io posso mostrare della mia. Io direi anche a costui: E
tu chi sei? e qual è il tuo mestiere? — Maestro di ginnastica,
direbbe, e il mio mestiere è di rendere i corpi umani belli
e robusti. — Dopo costui verrebbe, credo, l'uomo d'affari,
guardando tutti dall'alto in basso. — Cerca, o Socrate, se trovi c
un bene maggiore della ricchezza o in Gorgia o in altro uo-
mo. — Noi gli diremmo: Sei forse tu che la crei? — Sì. — E
cosa sei? — Uomo d'affari. — E noi: E tu giudichi la ricchezza
il maggiore dei beni? — Come no? dirà lui. — E noi: Pure
Gorgia obietta che l'arte sua è fonte di maggior bene della
tua. — È chiaro ch'egli qui domanderebbe: E qual è questo
bene? Gorgia risponda. — Supponi adunque, o Gorgia, d'es- d

---

(1) Specie di canzone convivale.

sere interrogato e da costoro e da me, e rispondi che cosa è quello che tu affermi essere il massimo bene per gli uomini e d'esserne tu l'autore.

GORGIA. Quello che è veramente il massimo bene e insieme causa di libertà agli uomini e a ciascuno di dominio sui propri concittadini.

SOCRATE. E cosa intendi per questo?

e GORGIA. L'abilità di persuadere parlando e i giudici nei tribunali, e i deputati nel Consiglio, e i cittadini nell'assemblea e in qualsivoglia adunanza pubblica. Con tale facoltà tu porrai sotto di te il medico, il maestro di ginnastica, e apparirà che quel tale uomo d'affari avrà adunato ricchezze non per sè, ma per un altro, cioè per te che sai parlare e persuadere le moltitudini.

VIII. — SOCRATE. Adesso mi pare che tu abbia chiarito
453 più precisamente il tuo concetto dell'arte retorica; e, se bene intendo, dici ch'essa è produttrice di persuasione, e che a ciò si riduce il suo ufficio e la sua sostanza. O puoi dire che l'opera tua si estenda al di là dell'indurre persuasione nell'animo degli uditori?

GORGIA. No no, o Socrate; mi pare che tu abbia ben definito questa che è la somma dell'arte.

b SOCRATE. Senti, Gorgia. Sappi bene che, se v'è altri che conversa per volere ben conoscere il soggetto del discorso, io sono appunto uno di quelli; e desidero che sia anche tu.

GORGIA. Ebbene?

SOCRATE. Ecco. Di codesta tua persuasione prodotta dalla retorica e di quali fatti sia persuasione io non ho davvero una chiara idea; però sospetto quale tu intenda che sia e di che. Nondimeno lo domanderò a te, quale tu creda che sia
c e di che. Ma perchè pur sospettando domanderò a te, e non lo dico io stesso? Non per te, ma perchè il discorso proceda in modo da mettere in chiaro il suo soggetto. Guarda se ti pare che io abbia ragione d'interrogarti. Se per esempio ti domandassi qual pittore è Zeusi e tu mi rispondessi: colui che dipinge figure, non avrei ragione di domandarti: quali figure? e dove?

Gorgia. Certo.

Socrate. E appunto perciò, che vi sono pittori i quali d
dipingono molte altre specie di figure?

Gorgia. Sì.

Socrate. Se nessun altro che Zeusi dipingesse, avresti risposto bene?

Gorgia. E come no?

Socrate. Ebbene, parla in questo modo anche della retorica. Ti pare che essa sola induca persuasione, od anche molte altre arti? Intendo dir questo; chi insegna qualsiasi cosa, persuade o no di quello che insegna?

Gorgia. Non c'è dubbio, o Socrate, ch'egli persuada.

Socrate. E riparliamo di quelle arti che citavamo po- e
c'anzi. L'aritmetica e il matematico non c'insegnano la
dottrina dei numeri?

Gorgia. Sicuro.

Socrate. Quindi anche persuadono.

Gorgia. Sì.

Socrate. Dunque anche l'aritmetica è produttrice di persuasione.

Gorgia. È chiaro.

Socrate. E se ci si domanda di qual persuasione e su
che, risponderemo di quella didattica sulle quantità del pari
e del dispari. Ed anche delle altre arti che dicevamo poco 454
fa potremo dimostrare che tutte sono produttrici di persua-
sione e di quale e su che; no?

Gorgia. Sì.

Socrate. Dunque non la sola retorica è produttrice di persuasione.

Gorgia. È vero.

IX. — Socrate. Poichè dunque non essa sola, ma anche
altre producono questo effetto, avremo ragione di chiedere,
come per il pittore, di qual persuasione sia produttrice la
retorica e su che. Non ti par giusto di aggiungere tale do- b
manda?

Gorgia. A me sì.

Socrate. Giacchè ti par così, rispondi.

GORGIA. Intendo, o Socrate, la persuasione nei tribunali e nelle altre adunanze, come testè dicevo, e su ciò che è giusto o ingiusto.

SOCRATE. Sospettavo anch'io che tu intendessi codesta
c persuasione, o Gorgia, e su tali argomenti. Ma perchè non ti sembri strano se poco appresso ti ridomanderò la stessa cosa, che pare tanto chiara, sappi che lo farò non per te, ma perchè il discorso proceda ordinato, e perchè non ci avvezziamo a supporre l'un nell'altro e preoccupare i pensieri, ma tu proceda come vuoi sulla base da te posta.

GORGIA. Mi pare che tu faccia bene.

SOCRATE. Ora osserviamo anche questo. Ammetti tu il sapere?

GORGIA. Sì.

SOCRATE. E il credere?

GORGIA. Anche.

d SOCRATE. Pensi tu che sapere e credere, apprendimento e fede siano una stessa cosa, o diverse?

GORGIA. Per me credo che siano cose ben diverse.

SOCRATE. E fai bene; lo puoi conoscere da questo. Se uno ti domandasse: C'è, o Gorgia, una fede falsa e una vera? tu assentiresti a mio avviso.

GORGIA. Sì.

SOCRATE. E c'è un sapere falso e uno vero?

GORGIA. Niente affatto.

SOCRATE. Quindi è chiaro che scienza e fede non sono la stessa cosa.

GORGIA. Questa è la verità.

e SOCRATE. Eppure tanto chi sa quanto chi crede sono persuasi.

GORGIA. È vero.

SOCRATE. Vuoi dunque che ammettiamo due specie di persuasione, quella data dalla fede senza il sapere, l'altra data dalla scienza?

GORGIA. Certamente.

SOCRATE. E qual delle due è quella prodotta dalla retorica nei tribunali e nelle altre pubbliche adunanze rispetto

al giusto e all'ingiusto? quella da cui proviene il credere senza il sapere, o l'altra che vien dal sapere?

Gorgia. Evidentemente quella da cui proviene il credere.

Socrate. Quindi la retorica è produttrice della persua- 455
sione che procede dal credere e non dal sapere, intorno a ciò che è giusto o ingiusto.

Gorgia. Sì.

Socrate. Dunque nemmeno l'oratore è atto ad istruire i tribunali e le altre adunanze intorno al giusto e all'ingiusto, ma soltanto a infondere una fede. E neanche potrebbe in breve tempo istruire così gran moltitudine sopra materie tanto gravi.

Gorgia. No certo.

X. — Socrate. Ora vediamo un po' quel che s'ha a pensare della retorica, perchè non ancora io posso capir bene questo punto. Quando in città c'è un'adunanza per la elezione di medici o d'ingegneri navali o di qualche altro professionista, l'oratore non darà mica il suo parere? È chiaro che in ogni elezione bisogna scegliere il più esperto nell'arte. E nemmeno quando trattasi di costruire mura o porti o cantieri, ma gli architetti. Nè quando siavi elezione di generali,
o si tratti di ordinamenti di battaglia o di occupazioni di c
luoghi fortificati; allora daranno consiglio gl'intendenti di strategia, non gli oratori; o che ne dici tu, Gorgia? giacchè tu stesso dichiari di essere oratore e capace di formare oratori anche altri, è naturale d'informarci da te sull'arte tua. E credi pure che io lo fo anche nell'interesse tuo, perchè qui fra i presenti c'è forse qualcuno che vuol divenire tuo scolaro, anzi, sento, ce ne son parecchi, ma probabilmente
hanno un certo ritegno ad interrogarti. Tu dunque, interro- d
gato da me, supponi d'essere interrogato anche da questi: Che cosa acquisteremo, o Gorgia, venendo alla tua scuola? in quali argomenti saremo capaci di consigliare la città? soltanto sul giusto e sull'ingiusto, od anche su quelle cose che Socrate or ora diceva? Cerca dunque di rispondere ad essi.

Gorgia. Mi studierò, o Socrate, di mettere in chiaro tutta la potenza della retorica, e tu mi hai bene spianata la via.

e Sai già che questi cantieri e le mura di Atene e la costruzione dei porti avvennero per consiglio di Temistocle e in parte per quello di Pericle, non già su proposta di professionisti.

SOCRATE. Ciò si narra di Temistocle; Pericle l'ho sentito io stesso quando consigliava il muro mediano.

456 GORGIA. E quando vi sono elezioni di quelli che tu dicevi, sono gli oratori che consigliano e fanno trionfare le loro opinioni.

SOCRATE. Appunto per la meraviglia che destano in me questi fatti domando già da un pezzo quale sia la virtù della retorica. Così osservando, essa mi pare veramente sovrumana.

XI. — GORGIA. Se tu sapessi, o Socrate, com'essa comprende
b in sè per così dire tutte le virtù! Te ne darò una gran prova. Più volte visitai con mio fratello e con altri medici qualche ammalato che non voleva prendere medicine o lasciarsi tagliare o cauterizzare, e non riuscendo il medico a persuaderlo, lo persuasi io, e soltanto con la retorica. Dico poi che andando in una qualsiasi città un oratore e un medico, se dovessero discutere fra loro a parole nell'assemblea o in altra adunanza
c qual dei due fosse da nominare medico, il medico non varrebbe un bel nulla e l'oratore, se volesse, verrebbe eletto lui. Così se concorresse con qualsiasi altro professionista, l'oratore persuaderebbe più d'ogni altro gli elettori a preferire lui, perchè non c'è materia su cui l'oratore non possa parlare in modo più persuasivo di qualsivoglia professionista; tale e così grande è la potenza dell'arte. Certo bisogna adoperare la retorica come gli altri esercizi di lotta. Perchè uno
d imparò il pugilato o il pancrazio (1) o la scherma delle armi o simile arte, non per questo deve usarne contro tutti e pretendere di sopraffare amici e nemici; non per questo deve colpire e ferire e ammazzare gli amici. Nè se uno frequentò la palestra e, forte di membra, è diventato pugilatore, e poi

(1) Cfr. l'*Eutidemo*, p. 271 c.

batte il padre e la madre o qualche congiunto o persona cara,
non perciò si devono odiare e cacciare dalle città i maestri e
di ginnastica e di scherma. I quali insegnarono queste arti
perchè i discepoli ne usassero giustamente contro i nemici
e gli offensori, e non per primi, ma per difesa; costoro in- 457
vece male usano della forza e dell'arte in senso inverso. Mal-
vagi adunque non sono i maestri, nè per questo l'arte è mal-
vagia e colpevole, ma quelli che non l'adoperano a dovere.
Lo stesso ragionamento vale per la retorica. L'oratore è ca-
pace di parlare a tutti e di tutto, in modo da riuscire più
persuasivo tra le moltitudini su qualsiasi argomento; ma non b
deve mica, perchè può farlo, togliere la riputazione ai me-
dici e agli altri professionisti; bensì adoperare la retorica con
giustizia, come le arti della tenzone. Se poi uno, divenuto ora-
tore, abusa di questa facoltà e di quest'arte, non bisogna pi-
gliarsela col maestro e cacciarlo dalla città; quegli la insegnò
per un giusto uso, l'altro ne fa l'uso opposto. È giusto per- c
tanto perseguitare cacciare e uccidere chi ne fa mal uso, non
chi l'ha insegnata.

XII. — Socrate. Con la grande esperienza che hai dei
discorsi, o Gorgia, credo avrai osservato come non sia facile
che due chiudano un dialogo e si separino avendo ben de- d
finito con reciproche spiegazioni il soggetto che hanno im-
preso a trattare e dopo essersi perfettamente intesi. Se co-
minciano a discutere e l'uno dica che l'altro parla in modo
inesatto od oscuro, si arrabbiano e l'uno crede che l'altro
parli per astio contro di lui, litigando e perdendo di vista l'ar-
gomento di cui si tratta. Alcuni poi finiscono col separarsi in
malo modo, oltraggiati e dopo aver proferito e ricevuto tali
insulti da infastidire gli astanti e disgustarli di aver voluto
sentir cotal gente. E perchè dico questo? Perchè adesso mi e
pare che tu non dica cose conseguenti e consentanee a quelle
che prima dicevi della retorica. Quindi esito a farti delle
obiezioni, per paura che tu le prenda come rivolte contro
di te, e non per vivo desiderio di chiarire l'argomento. Dun-
que se tu sei uno di quelli come sono io, ti interrogherei 458
volentieri; se no, è meglio smettere. E che uomo sono io?

di quelli che si lasciano volentieri confutare quando dicono una cosa non vera, e confutano volentieri quando altri dice cosa non vera, e non provano maggior dispiacere d'essere confutati che di confutare; anzi credo che quello sia maggior bene, in quanto è più gran guadagno venir liberati dal maggior male che liberarne altri. Penso infatti non darsi un
b male tanto grande per l'uomo quanto la falsa opinione su ciò di cui ora stiamo discorrendo. Quindi se anche tu dichiari d'essere così, ragioniamo; se credi meglio di smettere, lasciamo pur andare e chiudiamo la conversazione.

GORGIA. Ti dichiaro, o Socrate, che anch'io sono tal uomo quale tu ora hai indicato. Però bisognerebbe forse avere qualche riguardo anche per gli astanti. Io tenni a loro una lunga conferenza prima che veniste voi, e se ora converseremo,
c andremo alquanto in lungo. Dunque bisogna tener conto anche di loro, per non trattenere quelli che volessero fare altra cosa.

XIII. — CHEREFONTE. Sentite voi stessi, o Gorgia e Socrate, lo strepito che fanno costoro, esprimendo il desiderio di udire quello che direte. A me poi non potrebbe capitar cosa di tanta importanza da persuadermi ad occuparmene, lasciando tali discorsi e fatti a questo modo.

d CALLICLE. Sì davvero, o Cherefonte. Io, che assistetti a molti discorsi, non rammento di aver mai, prima d'ora, provato tanto diletto. Quindi a me, anche se volete discorrere tutto il giorno, farete piacere.

SOCRATE. Per parte mia nulla vieta, o Callicle, purchè Gorgia lo voglia.

GORGIA. Allora è una vergogna che rifiuti proprio io, che fo professione di lasciarmi interrogare su qualunque argo-
e mento. Dunque, giacchè piace a costoro, parla e domanda quello che vuoi.

SOCRATE. Ebbene, senti quel che trovo di strano nel tuo ragionamento. Forse tu ragioni bene e sono io che non ho ben capito. Tu dichiari di saper fare oratore chi vuol venire alla tua scuola?

GORGIA. Sì.

Socrate. E su ogni argomento, in modo da convincere la moltitudine, non insegnando, ma persuadendo.

Gorgia. Certamente. 459

Socrate. Dicesti or ora che anche trattando della salute l'oratore sarà più persuasivo del medico.

Gorgia. L'ho detto; però davanti al pubblico.

Socrate. Codesto 'davanti al pubblico' significa fra gli ignoranti? perchè non riuscirà certo più persuasivo con chi sa.

Gorgia. È vero.

Socrate. E se riuscirà più persuasivo del medico agli ignoranti, è più persuasivo di uno che sa.

Gorgia. Sicuro.

Socrate. Senza essere medico; è così?

Gorgia. Sì. b

Socrate. E chi non è medico ignora ciò che il medico sa.

Gorgia. È chiaro.

Socrate. Dunque ove l'oratore sia più persuasivo del medico, è l'ignorante fra ignoranti che sarà più persuasivo di chi sa. Avviene questo o no?

Gorgia. Questo, ma là.

Socrate. E non avviene lo stesso all'oratore e alla retorica in tutte le altre arti? Non occorre che egli ne conosca c
la materia, ma solo abbia scoperto una tecnica di persuasione, in modo da apparire agli ignoranti più istruito di chi possiede quelle arti.

XIV. — Gorgia. E non è, o Socrate, non è un gran vantaggio non essere per nulla inferiore ai professionisti senza studiare le altre arti, ma una sola?

Socrate. Se in questa condizione l'oratore sia o non sia inferiore ad altri, lo indagheremo appresso, ove lo richieda il nostro ragionamento. Prima vediamo se anche rispetto al d
giusto e all'ingiusto, al bello e al brutto, al bene e al male egli non si trovi nello stesso caso che rispetto alla sanità e agli oggetti delle altre arti, cioè d'ignorare che cosa sia bene e male, bello e brutto, giusto e ingiusto e d'avere soltanto inventato uno strumento di persuasione, per cui non sapendo,

apparisce fra gl'ignoranti più dotto di chi veramente sa. O
e chi si dispone a studiare la retorica deve sapere già queste cose e venire da te dopo averle imparate? E se no, tu, maestro di retorica, non le insegnerai punto al nuovo discepolo — perchè non è affar tuo — ma farai che al pubblico egli ne apparisca istruito senza saperle e buono senza esser tale? O non sarai punto capace d'insegnargli la retorica se prima non conosca la verità su quegli argomenti? O come sta al-
460 trimenti questa faccenda? In nome di Dio, o Gorgia, rivela e definisci, come poco fa, l'essenza della retorica.

Gorgia. Io credo che, se uno viene ignorante di quelle cose, imparerà da me anche queste.

Socrate. Fermati qui; va benissimo. Se tu educhi un oratore, bisogna che questi sappia ciò che è giusto ed ingiusto, o prima, o apprendendolo da te.

Gorgia. Sicuro.

b Socrate. Ebbene; chi ha studiato ingegneria è ingegnere; no?

Gorgia. Sì.

Socrate. Chi ha studiato musica è musico.

Gorgia. Sì.

Socrate. Chi ha studiato medicina è medico; e così è delle altre materie; chi le ha studiate è tale, quale lo studio forma ciascuno.

Gorgia. Certamente.

Socrate. Dunque per analogia chi ha studiato la giustizia è giusto.

Gorgia. Senza dubbio.

Socrate. E il giusto opera giustamente?

Gorgia. Sì.

Socrate. Quindi chi ha studiato retorica è necessariamente giusto, e il giusto fa necessariamente cose giuste?

Gorgia. È chiaro.

[Socrate. Quindi non vorrà mai operare contro giustizia.

Gorgia. Necessariamente.

c Socrate. Dunque l'uomo che possiede la retorica dovrà, secondo questo principio, essere giusto.

Gorgia. Sì.]

Socrate. E non vorrà mai operare ingiustamente.

Gorgia. Pare di no.

XV. — Socrate. Ricordi quanto dicevi poco fa, che non bisogna accusare nè cacciare dalla città i maestri di ginna- d
stica, se il pugilatore usa ingiustamente del pugilato; e parimente se l'oratore adopera ingiustamente la retorica, non s'ha ad accusare e cacciare dalla città il maestro, ma chi abusa ingiustamente della retorica. Fu detto questo o no?

Gorgia. Fu detto.

Socrate. Ora ci risulta che questo medesimo oratore non e
può mai operare ingiustamente; no?

Gorgia. Certo.

Socrate. Prima s'era detto, o Gorgia, che oggetto della retorica sono i discorsi, non quelli del pari e del dispari, ma quelli del giusto e dell'ingiusto. È vero?

Gorgia. Sì.

Socrate. Quando tu dicevi questo io supponevo che la retorica, se ne' suoi discorsi tratta sempre della giustizia, non potesse mai essere cosa ingiusta. Ma avendo tu poi detto che l'oratore può anche adoperarla ingiustamente, io meravigliato, 461
non credendo che le due cose fossero consentanee fra loro, feci quella dichiarazione, che se tu pensassi come me essere un vantaggio il venir convinto d'aver torto, era prezzo dell'opera continuare la conversazione; in caso contrario era meglio cessare. Ora dalle osservazioni posteriori vedi tu stesso che ci siamo accordati essere impossibile che l'oratore abusi ingiustamente della retorica e voglia offendere la giustizia. È un argomento, corpo d'un cane, che richiede un lungo b
conversare per ponderarlo a fondo.

XVI. — Polo. Ma che o Socrate? Pensi tu veramente della retorica come ora ne parli? O credi, perchè Gorgia ebbe ritegno a non consentire che l'oratore conosca il giusto il bello il buono e che lo insegni a chi gli si presenti digiuno, se poi nel ragionare salta fuori da quel consenso c
qualche contradizione, il che piace di fare a te avviando appunto a questo termine le interrogazioni — e chi vuoi che

neghi di conoscere il giusto e d'insegnarlo ad altri? ma il dare ai discorsi tale avviamento è una grande sgarberia.

Socrate. Gentilissimo Polo, noi ci procuriamo amici e figliuoli appunto per questo, che diventando vecchi e sbagliando, voi giovani abbiate a correggere la nostra vita con
d gli atti e con le parole. Dunque anche adesso, se io e Gorgia commettiamo degli errori, e tu subito correggici, che ne hai diritto, e se ti pare che qualcuna fra le mie dichiarazioni sia errata, sono pronto a ritirare tutto quello che vuoi, purchè tu mi mantenga una cosa sola.

Polo. E quale sarebbe?

Socrate. Di porre argine a quei lunghi ragionamenti che avevi cominciato ad usare.

Polo. Come? non mi sarà lecito dire tutto quello che voglio?

e Socrate. Ti toccherebbe un caso atroce mio caro, se arrivato ad Atene, dove regna la massima libertà di parola di tutta la Grecia, tu solo ne avessi a mancare. Ma rifletti da altra parte: se tu vuoi parlare a lungo e rifiuti di rispondere alle
462 domande, non toccherebbe il brutto caso a me di non poter andarmene e fare a meno di ascoltarti? Se t'interessa questo discorso e lo vuoi correggere, come testè dicevo, disdicendone quanto ti pare, alla tua volta interrogante e interrogato, come io e Gorgia, confuta e lasciati confutare. Affermi pure di saper fare anche tu quanto sa Gorgia; no?

Polo. Sì.

Socrate. Anche tu inviti a domandarti quel che uno vuole sentendoti capace di rispondere?

Polo. Certamente.

b Socrate. Dunque, anche adesso fa quello che più ti piace; domanda o rispondi.

XVII. — Polo. Lo farò e tu, o Socrate, rispondimi. Giacchè ti pare che Gorgia sia alquanto perplesso sulla retorica, tu che cosa dici che sia?

Socrate. Tu mi chiedi quale arte credo che sia.

Polo. Sicuro.

Socrate. Per dirti la schietta verità, credo che nemmeno sia un'arte.

Polo. E che ti pare che sia?

Socrate. Quella cosa dalla quale tu nello scritto che lessi c
poco fa dici che ha origine l'arte.

Polo. Che sarebbe?

Socrate. Una tal quale esperienza pratica.

Polo. Dunque secondo te la retorica è un'esperienza.

Socrate. Sì, se tu non dici altrimenti.

Polo. Abilità di che?

Socrate. Di produr diletto e piacere.

Polo. Dunque la retorica, la capacità di produr piacere alla gente, ti pare una bella cosa?

Socrate. Ma che, o Polo! hai tu già inteso da me cosa
credo che sia, che già m'interroghi se non mi par bella? d

Polo. Ma non ti ho inteso dire che la credi un'esperienza?

Socrate. Bene; giacchè apprezzi tanto il far piacere, vorresti fare a me un piccolo piacere?

Polo. Io sì.

Socrate. Domandami quale arte io creda che sia quella della cucina.

Polo. Ebbene; ti domando quale arte sia quella della cucina.

Socrate. Nessuna, o Polo.

Polo. E cosa sarebbe? dillo.

Socrate. Te lo dico, un'esperienza.

Polo. Di che?

Socrate. Di produr diletto e piacere. e

Polo. Dunque, l'ammannir vivande e la retorica sono la stessa cosa.

Socrate. Niente affatto, ma parte d'una stessa funzione.

Polo. E di quale?

Socrate. Temo che dire la verità sia una sgarbatezza, ed esito a parlare per riguardo a Gorgia, che non creda io voglia mettere in canzonatura la sua professione. Non so se la
retorica esercitata da Gorgia sia tale; dal nostro discorso non 463
è venuta in chiaro la sua opinione. Ma quella che io chiamo retorica è parte d'una cosa punto bella.

Gorgia. Di quale, o Socrate? parla pure senza riguardi per me.

XVIII. — Socrate. Ebbene, o Gorgia. A me pare che
sia un esercizio in cui non c'entra l'arte, ma che richiede
ingegno acuto, coraggio e disposizione naturale a trattare
b gli uomini. In una parola io la chiamo adulazione [1]. Di
questa vi sono molte altre parti, una delle quali è quella
della cucina. Ha l'apparenza d'arte, ma a mio avviso non è
arte, bensì esperienza pratica. Parti di questa si chiamano
la retorica, l'abbigliamento della persona e la sofistica: quat-
tro parti per quattro oggetti. Se Polo vuole informarsi, s'in-
c formi, perchè ancor non ha sentito qual parte dell'adulazione
io ritenga la retorica. Non s'è accorto che non gli ho ancora
risposto e viene a domandarmi se non la reputo una bella
cosa. Ma io non gli risponderò se la credo bella o brutta
prima d'avergli detto cosa è. Non sarebbe giusto, o Polo;
ma se vuoi saperlo, domanda qual parte dell'adulazione io
considero la retorica.

Polo. Te lo domando, e tu rispondimi.

d Socrate. Ma capirai la mia risposta? La retorica, secondo
me, è la contraffazione d'una parte politica.

Polo. E intendi che sia una cosa bella o brutta?

Socrate. Brutta, giacchè, devo risponderti come tu già sapessi quello che dico; io chiamo brutte le cose cattive.

e Gorgia. Ma Socrate, nemmeno io capisco quello che tu
dici.

Socrate. È naturale; non ho ancora parlato chiaro, e Polo qui è giovine ed impetuoso.

Gorgia. E tu lascialo da parte e spiegami come la retorica sia la contraffazione d'una parte politica.

Socrate. Cercherò di spiegarti quello che mi pare essere la retorica. Se ho torto, Polo mi confuterà. Ci sono cose che tu chiami corpo ed anima?

464 Gorgia. E come no?

Socrate. E ti pare che ci sia un benessere dell'uno e dell'altra?

---

(1) Il concetto greco dell'adulazione è più ampio del nostro, e comprende tutto ciò che mira a blandire e far piacere piuttosto che a giovare.

GORGIA. Sì.

SOCRATE. Ed anche un benessere apparente, ma non reale? Intendo dir questo: vi sono molti che in apparenza sono in buone condizioni fisiche e difficilmente altri che il medico o il maestro di ginnastica potrebbero scoprire che non sono tali.

GORGIA. È vero. b

SOCRATE. E come pel corpo, avviene per l'anima, onde pare che l'uno e l'altra siano in buono stato, ma non sono.

GORGIA. Certo.

XIX. — SOCRATE. Bene, procurerò se posso di spiegarmi
più chiaramente. Dico che per queste due cose vi sono due
arti. Quella per l'anima io chiamo politica; quella pel corpo
non la posso indicare con un solo nome, ma dico che la cura
del corpo si distingue in due parti, la ginnastica e la medi-
cina. Nell'arte politica alla ginnastica corrisponde la legisla- c
zione, alla medicina l'amministrazione della giustizia. Le
arti di ciascuna coppia han molto di comune fra loro avendo
lo stesso oggetto, cioè la medicina con la ginnastica e la giu-
stizia con la legislazione; però differiscono fra loro. Di queste
quattro, che curano sempre per il meglio le une il corpo, le
altre l'anima, l'adulazione avutone sentore, non per scienza
vera, ma per congettura, si divise in quattro e insinuandosi
sotto ciascuna delle altre quattro, si dà l'aria d'esser quella in d
cui s'insinuò, e del meglio non si cura affatto, ma col piacere
attira ed inganna gli stolti, in maniera da salire in gran
pregio. Sotto la medicina s'insinuò la cucina e presume di
conoscere i cibi più utili al corpo, talchè se il medico e il
cuoco avessero a contendere fra ragazzi o fra uomini senza
giudizio come i ragazzi qual de' due conosca meglio i cibi e
buoni e i cattivi, il medico morrebbe di fame. Questa io la 465
chiamo adulazione, e affermo che è brutta cosa — questo lo
dico a te, o Polo — perchè tende a conseguire il piacere senza
il bene, e dico che non è arte, ma esperienza, perchè non
ha veruna ragione dei mezzi che adopera, in modo da indi-
care la causa di ciascuno. Io non chiamo arte una cosa
irrazionale. Se sei d'altra opinione, eccomi disposto a ren-
dertene conto.

b XX. — Dunque sotto alla medicina sta, come parte del-
l'adulazione, la cucina; e nello stesso modo sotto alla ginna-
stica l'acconciatura, ribalda e ingannevole, ignobile e vile,
che inganna con le forme, i colori, la levigatezza, il vestito,
e ammantandosi di una bellezza estranea fa trascurare quella
naturale della ginnastica. E per non dilungarmi troppo,
voglio parlare come i matematici — forse adesso mi se-
guirai — dicendo che l'acconciatura sta alla ginnastica come
c la cucina alla medicina; o piuttosto che l'acconciatura sta
alla ginnastica come la sofistica alla legislazione, e che la
cucina sta alla medicina come la retorica all'amministrazione
della giustizia. Però, come ho detto [1], sono di lor natura
diverse; ma, essendo affini per l'oggetto e la materia co-
mune [2], sofisti e retori si confondono insieme negli stessi
oggetti e non sanno che uso fare di sè, nè gli altri di loro.
E se l'anima non reggesse il corpo, ma questo si governasse
d da sè, e dall'anima non fossero esaminate e distinte la cucina
e la medicina, ma le giudicasse il corpo dalle blandizie re-
cate ad esso, grande sarebbe la confusione di Anassagora [3],
mio caro Polo — tu di questo te ne intendi — tutto si mesco-
lerebbe insieme, non distinguendosi più medicina ed igiene
e cucina. Hai inteso quello che per me è la retorica: essa
è rispetto all'anima quello che la cucina è per il corpo. Forse
e è stata una contradizione la mia di non permettere a te
lunghi discorsi e poi essermi lo stesso dilungato tanto. Ho
per altro una buona scusa. Quando ero breve, non capivi e
non eri capace di profittare delle mie risposte, ma avevi bi-
sogno di spiegazioni. Se adunque nemmeno io so profittare
466 delle tue risposte, dilungati pure anche tu; ma se io so, la-
scia che ne profitti, che è giusto. Ora dunque serviti di
questa mia risposta se puoi.

---

(1) Cfr. p. 464 c.

(2) Cfr. p. 465 c.

(3) Intendi quel chaos primitivo, di cui parlava Anassagora (ὁμοῦ πάντα, *tutto insieme*), poi ridotto a cosmos da un'intelligenza.

XXI. — Polo. Ma che dici! la retorica ti pare un'adulazione!

Socrate. Ho detto che è una parte di questa. Non te ne rammenti, alla tua età? Che farai ora?

Polo. Ma ti pare che i buoni oratori siano considerati nelle città come gente vile?

Socrate. È una domanda la tua o l'inizio d'un discorso? b

Polo. È una domanda.

Socrate. Essi a parer mio non sono neanche considerati.

Polo. Come no? non sono molto potenti nelle città?

Socrate. No, se per potere tu intendi un bene per chi può.

Polo. Ma io lo affermo.

Socrate. A me pare che gli oratori abbiano un potere minimo nello Stato.

Polo. Come? non fanno, come i tiranni, condannare a morte chi vogliono, e confiscarne i beni e mandarli in esilio? c

Socrate. Corpo d'un cane! Ad ogni cosa che dici, io son sempre in dubbio se la dica tu e manifesti una tua opinione, o se interroghi me.

Polo. Ma io ti interrogo.

Socrate. Bene, caro amico; allora mi domandi due cose.

Polo. Come due?

Socrate. Non chiedevi or ora se gli oratori non mandano a morte chi vogliono, come i tiranni, non ne confiscano i d beni, non li cacciano in esilio?

Polo. Sì.

XXII. — Socrate. Io ti dico che queste son due domande e risponderò ad ambedue. Ripeto adunque che oratori e tiranni hanno un potere minimo nelle città, perchè non fanno e quasi nulla di ciò che vogliono; fanno invece ciò che ad essi pare il meglio.

Polo. E non è poter molto codesto?

Socrate. No, come dice Polo.

Polo. Io dico no? tutt'altro.

Socrate. Corpo di.... tu dici un bel no, poichè affermasti che il poter molto è un bene pel potente.

Polo. E codesto lo confermo.

Socrate. E chiami un bene che uno senza cervello faccia quello che crede meglio, e questo per te è poter molto?

Polo. No.

Socrate. Dunque dimostrerai, confutandomi, che gli ora-
467 tori hanno cervello e che la retorica è un'arte, non un'adulazione. Se prima non mi confuterai, gli oratori e i tiranni che nelle città fanno quello che vogliono, in ciò non possederanno un bene, se la potenza secondo te è un bene e il far quel che piace senza giudizio confessi anche tu che è un male; no?

Polo. Sì.

Socrate. E come oratori e tiranni avrebbero gran potere nelle città se prima Polo non dimostra a Socrate che fanno quello che vogliono?

b Polo. Quest'uomo....

Socrate. Nego che facciano quello che vogliono. Tu prova il contrario.

Polo. Non convenivi proprio adesso che fanno quello che loro par meglio?

Socrate. E ne convengo ancora.

Polo. Dunque fanno quello che vogliono.

Socrate. Nego.

Polo. Ma se fanno quello che loro piace!

Socrate. Sì.

Polo. Codeste sono idee strambe e mostruose, o Socrate.

Socrate. Non accusare, ottimo Polo, per parlare in
c rima [1], ma se hai da interrogarmi, dimostra che m'inganno; se no, rispondi tu.

Polo. Voglio rispondere, anche per vedere dove vai a parare.

XXIII. — Socrate. Ti pare che gli uomini voglian quello che fanno, o ciò per cui fanno ciascuna cosa? Per esempio, quelli che bevono le medicine ti sembrano voler quello che

(1) Intendi: con l'assonanza detta paronomasia, di grande uso nello stile dei retori. Nel greco c'è *lôste Pôle*, cioè le due assonanze o-e o-e.

fanno, cioè prendere le medicine con disgusto, o quello per cui le prendono, per guarire.

Polo. Evidentemente per guarire. d

Socrate. Dunque anche chi va per mare o esercita qualsiasi altro mezzo di guadagno, non vuole ciò che fa ciascuna volta. Chi vuole esporsi ai pericoli del mare e aver dei fastidi? ma vogliono quello per cui navigano, cioè arricchire. Infatti navigano per guadagno.

Polo. Senza dubbio.

Socrate. E non è così in generale? se uno fa una cosa con uno scopo, non vuole quello che fa, ma quello per cui la fa.

Polo. Sì. e

Socrate. Ebbene, c'è qualche cosa che non è buona nè cattiva nè un che di mezzo, cioè nè buona nè cattiva?

Polo. Certamente.

Socrate. Dirai buone la dottrina la sanità la ricchezza ed altre cose simili, e cattive le opposte.

Polo. Sicuro.

Socrate. E nè buone nè cattive quelle che talvolta partecipano del bene, altre volte del male, e altre volte ancora 468
nè dell'uno nè dell'altro, p. e., star seduti, camminare, correre, navigare: ovvero come le pietre, il legno, e le altre cose di questa specie?

Polo. Appunto queste.

Socrate. E queste cose mediane si fanno per le buone, o le buone per le mediane?

Polo. Evidentemente le mediane per le buone.

Socrate. Dunque quando camminiamo lo facciamo in b
cerca del bene, credendo che sia meglio così, e quando stiam fermi lo facciamo allo stesso fine, pel bene?

Polo. Sì.

Socrate. Quindi anche ammazziamo qualcuno e lo cacciamo in esilio o gli confischiamo i beni credendo che per noi sia meglio farlo che non farlo?

Polo. Certo.

Socrate. Dunque tutte queste cose si fanno pel bene?

Polo. È vero.

XXIV. — Socrate. Ma siam rimasti d'accordo che tutto ciò che facciamo per uno scopo non lo vogliamo per sè
c stesso, bensì per lo scopo a cui mira?

Polo. Sicuro.

Socrate. Non vogliamo adunque ammazzare così, senz'altro, nè esiliare nè confiscare i beni, ma quando ciò sia utile, non quando sia dannoso. Noi vogliamo il bene, come tu dici, non le cose indifferenti nè il male; no? Ti pare, Polo, che io dica il vero? Perchè non rispondi?

Polo. È vero.

d Socrate. Stabilito questo fra noi, se uno uccide o esilia o spoglia dei beni, sia tiranno od oratore, credendo sia meglio per lui e invece è peggio, costui fa bensì quello che gli pare; no?

Polo. Sì.

Socrate. Ma fa poi anche quello che vuole, se ciò gli torna a danno? Via, rispondi.

Polo. Non mi pare che faccia quello che vuole.

e Socrate. E come avrà costui gran potere in città, se il poter molto, come tu stesso hai confessato, è un bene?

Polo. Non è possibile.

Socrate. Dunque avevo ragione quando dicevo potersi dare che l'uomo il quale fa quello che gli pare, nè abbia gran potere nè faccia quello che vuole.

Polo. Eh! come se tu poi non preferiresti di far quel che ti pare nella città, e non provassi invidia quando vedi uno mandar a morte chi vuole o privarlo dei beni o cacciarlo in prigione!

Socrate. Intendi giustamente o ingiustamente?

469 Polo. Comunque lo faccia, non è cosa invidiabile in ambo i casi?

Socrate. Taci, Polo.

Polo. Perchè?

Socrate. Perchè non bisogna invidiare nè chi non merita invidia nè gli sciagurati, ma compiangerli.

Polo. E che? ti sembrano tali gli uomini di cui parlo?

SOCRATE. Come no?

POLO. Uno che manda a morte chi gli pare, e giustamente, ti pare uno sciagurato degno di compassione?

SOCRATE. No, ma neanche invidiabile.

POLO. Non dicesti or ora che è uno sciagurato?

SOCRATE. Chi uccide ingiustamente, caro amico, sì, e per b
giunta degno di compassione; chi poi giustamente, non è invidiabile.

POLO. Degno di compassione e sciagurato è chi viene ucciso ingiustamente.

SOCRATE. Meno dell'uccisore, o Polo, e meno di chi muore giustamente.

POLO. E come mai?

SOCRATE. Perciò che massimo dei mali è operare ingiustamente.

POLO. Questo è il massimo dei mali? non è anche maggiore il ricevere ingiustizia?

SOCRATE. Niente affatto.

POLO. Tu dunque vorresti piuttosto ricevere che commettere ingiustizia?

SOCRATE. Veramente non vorrei nè una cosa nè l'altra; c
ma se fosse proprio necessario, preferirei soffrire l'ingiustizia.

POLO. Tu dunque non accetteresti di diventar tiranno?

SOCRATE. Io no, se per fare il tiranno tu intendi quello che intendo io.

POLO. Ma io intendo quello che dicevo prima, il potere di far quello che uno vuole, uccidendo, esiliando, facendo tutto di testa sua.

XXV. — SOCRATE. O beato te! attento a cogliere quello
che dico. Se io mi mettessi una piccola spada sotto il braccio d
e andando in piazza quando c'è maggior folla, ti dicessi: O Polo, ho acquistato un gran potere e un mirabile dominio. Se a me parrà che uno di costoro che tu vedi abbia a morir subito, colui che vorrò cadrà morto all'istante; e se mi parrà che debba andare con la testa rotta, l'avrà rotta; e se avere
squarciato il vestito, lo avrà; tanto grande è il mio potere e
in questa città. E se tu non credessi ed io ti mostrassi l'arma,

tu probabilmente risponderesti: A questo modo tutti avrebbero un gran potere, e andrebbe a fuoco la casa che tu volessi e i cantieri d'Atene, le triremi e le barche pubbliche e private. Ma il gran potere non consiste già nel fare quel che si vuole. Ti pare?

Polo. Così no davvero.

470 Socrate. E sai dire perchè disapprovi il potere di queste specie?

Polo. Sì.

Socrate. Dunque dillo.

Polo. Perchè chi opera così deve pagarne il fio.

Socrate. E l'esser punito non è un male?

Polo. Certamente.

Socrate. Dunque, caro mio, il gran potere non ti sembra di nuovo che sia un bene qualora vi si accompagni l'utilità delle azioni e che in ciò consista; altrimenti sia un male e
b un piccolo potere? Vediamo anche questo: è vero che il fare
quanto dicevamo, uccidere, esiliare, spogliare dei beni, alcune volte è meglio ed altre no?

Polo. Sicuro.

Socrate. In questo siam d'accordo tutti e due.

Polo. Sì.

Socrate. E quando affermi che sia meglio? quale criterio stabilisci?

Polo. A ciò rispondi tu stesso, o Socrate.

c Socrate. Ebbene, se preferisci sentire la mia risposta, a me pare che quando uno lo fa giustamente è meglio, quando ingiustamente è peggio.

XXVI. — Polo. Gran difficoltà il confutarti, o Socrate! Non ti convincerebbe anche un ragazzo che non dici il vero?

Socrate. Ed io sarò molto grato a codesto ragazzo e del pari a te se mi confuterai e mi libererai da una sciocchezza. Non stancarti dunque dal beneficare un amico, ma convincimi.

d Polo. Non c'è bisogno di ricorrere a vecchi esempi per confutarti. Bastano i fatti recentissimi per mostrare che molti male operando sono felici.

Socrate. E quali?

Polo. Tu vedi Archelao, figlio di Perdicca, regnare in Macedonia.

Socrate. Almeno l'ho sentito dire.

Polo. Ti pare felice o misero?

Socrate. Non so, perchè non mi sono mai trovato con lui.

Polo. Come! Lo sapresti se ti trovassi con lui e in altro e
modo non sai se è felice?

Socrate. No davvero.

Polo. Dunque evidentemente non dirai felice neanche il gran re perchè non lo conosci.

Socrate. E dirò il vero, perchè non so come stia rispetto a cultura e giustizia.

Polo. E tutta la felicità sta in questo?

Socrate. Almeno secondo me. Ti dico che l'uomo e la donna veramente ottimi sono felici, l'ingiusto e il malvagio sono miseri.

Polo. Dunque secondo te questo Archelao è misero. 471

Socrate. Qualora sia ingiusto, sì.

Polo. E come non è ingiusto? Egli non aveva alcun diritto al trono che ora occupa, essendo figlio di una serva
di Alceta, fratello di Perdicca; quindi, se avesse voluto agire
giustamente, sarebbe rimasto servo di Alceta e, secondo il
tuo ragionamento, felice. Invece è diventato immensamente
misero per aver commesso la massima ingiustizia. Di fatti
chiamò a sè il suo padrone, e ciò come per restituirgli il b
trono che Perdicca gli avea tolto; e avendolo ospite, lo ubbriacò insieme al figlio Alessandro, suo cugino e quasi coetaneo, e messili in un veicolo li fece partire di notte, ammazzare e scomparire entrambi. Con questo delitto non
s'accorse di diventare miserrimo, nè si pentì; ma neanche
poco dopo volle diventar felice educando onestamente il fratello suo, figlio legittimo di Perdicca, ragazzo di sette anni, c
a cui secondo giustizia spettava il regno, e restituirgli il trono, ma, gettatolo in un pozzo e soffocatolo, disse a Cleopatra madre di lui che egli stesso inseguendo un'oca v'era caduto e morto. Così avendo perpetrato le maggiori ingiustizie, egli è il più misero di tutti i Macedoni, non già il più felice, e forse

d forse c'è qualche ateniese, cominciando da te, che accetterebbe
di essere qualunque altro macedone piuttosto che Archelao.

XXVII. — SOCRATE. Anche in sul principio dei nostri ragio-
namenti osservai a tua lode che hai studiato bene la retorica,
ma hai trascurato la dialettica. Ed ora è questo, non è vero,
il discorso col quale anche un ragazzo mi confuterebbe, e col
quale tu credi di aver confutata la mia asserzione che non
è felice chi opera male? Ma come mai, caro te? io non con-
vengo in nulla di quello che tu affermi.

e POLO. Eh, non vuoi, ma in fondo la pensi come me.

SOCRATE. Oh beato te, tu vuoi convincermi retoricamente,
come coloro che credono di farlo nei tribunali. Ivi una parte
crede di aver convinto l'altra quando reca molti e riputati
testimoni di quello che dice e l'avversario ne produce uno
o nessuno. Ma tale prova non ha nessun valore per la verità,
perchè talvolta contro uno possono accumularsi le false te-
472 stimonianze di molte e riputate persone. Anche adesso se
vorrai produrre testimoni contro di me a provare che dico
il falso, deporranno a favor tuo quasi tutti gli Ateniesi e
gli stranieri. Se vuoi ti farà testimonianza Nicia, figlio di
Nicerato, e con lui i suoi fratelli, dei quali stanno esposti in
fila i tripodi nel sacrario di Dioniso, e Aristocrate figlio di
Scellia, del quale c'è a Delfi quella bellissima offerta, e se
b vorrai anche tutta la casa di Pericle o qualsiasi altra grande
famiglia di qui ti piaccia scegliere. Eppure io solo non ne
convengo, perchè tu non mi vi costringi con vere prove,
ma producendo molti testimoni falsi contro di me, tenti di
spogliarmi e della sostanza e della verità. Se io non pro-
c durrò te stesso, unico testimonio, a confermare quello che
dico, non mi parrà di avere ottenuto nulla d'importante sul
nostro argomento. E ritengo che non parrà neanche a te se
non ti farò testimonianza io solo, e non lascerai da parte
tutti gli altri. C'è un modo di provare ammesso da te e da
altri molti e ce n'è un altro ammesso da me. Poniamoli a ri-
scontro l'uno con l'altro, e vediamo se son diversi fra loro.
E non son piccole cose i soggetti di cui discutiamo; sono
quelli la cui conoscenza è ottima cosa e l'ignoranza pessima;

in fondo si riducono a questo, di sapere o d'ignorare chi è felice e chi no. Dunque, tornando al tuo esempio, tu credi possibile che un uomo ingiusto e malvagio sia felice, se d
credi che Archelao sia ingiusto e felice. Dobbiamo ammettere che credi questo?

XXVIII. — Ed io dico che è impossibile. Questo è il nostro dissenso. Ebbene. Sarà poi felice il malvagio colpito dalla giustizia e dalla pena?

Polo. Niente affatto; in questo caso sarebbe infelicissimo.

Socrate. Ma se non è colpito dalla giustizia, secondo te e
sarà felice?

Polo. Sì.

Socrate. Invece, a mio avviso, l'uomo ingiusto e che opera male è assolutamente misero, ma più misero se non paga il fio e non vien punito; meno infelice se paga il fio e vien colpito dagli dèi e dagli uomini.

Polo. Tu vieni a dire cose assurde. 473

Socrate. Tenterò, caro amico, di far dire lo stesso a te; perchè credo che tu mi sia proprio amico. Questo è il punto in cui dissentiamo; guarda anche tu. Ho già detto prima che il commettere ingiustizia è peggio che riceverla.

Polo. Sicuro.

Socrate. E tu invece che peggio è riceverla.

Polo. Sì.

Socrate. Dissi che coloro che offendono sono miseri, e fui confutato da te.

Polo. Certamente.

Socrate. Come supponi tu, o Polo. b

Polo. E suppongo il vero, crederei.

Socrate. E credi felici coloro che operano male, se non vengono puniti.

Polo. Sicuramente.

Socrate. Ed io li credo infelicissimi, e meno quelli che son puniti. Vuoi confutare anche questo?

Polo. Oh codesto è ancora più difficile a confutare!

Socrate. No, Polo, è impossibile, perchè il vero non si confuta mai.

Polo. Che dici? Se uno, aspirando ingiustamente alla ti-
c rannide, viene scoperto, arrestato, messo alla tortura, mutilato, abbacinato, e dopo aver sofferto tutti gli strazi più atroci e veduto la moglie e i figli dilaniati con gli stessi tormenti, alla fine venga crocifisso o bruciato in un sacco di pece, costui sarà più felice che se, riuscendo, occupi il trono e viva signore della città, facendo quello che vuole,
d invidiato e felicitato da cittadini e forestieri? Codesto chiami difficile a confutare?

XXIX. — Socrate. Tu mi fai uno spauracchio, ottimo Polo, ma non mi confuti; testè adoperavi le testimonianze. Pure ricordami una piccola cosa: ' aspirando alla tirannide ingiustamente ', hai detto.

Polo. Sì.

Socrate. Più felice non sarà mai in nessun caso nè chi è riuscito ingiustamente nè chi fu scoperto, che di due in-
e felici nessuno può essere più felice; ma più misero chi andò impunito ed è divenuto tiranno. Che vuol dire, o Polo, ridi? Codesto è forse un altro genere di prova, deridere quello che uno dice, ma non confutare?

Polo. E non credi di essere abbastanza confutato quando dici cose che nessuno direbbe? Domanda pure a qualcuno di costoro.

Socrate. O Polo, io non sono uomo politico. L'anno scorso sorteggiato membro del Consiglio, quando la mia tribù teneva
474 il pritaneo ed io dovevo aprire la votazione, non seppi farlo e feci ridere alle mie spalle (1). Dunque non farmi chiedere il voto di costoro. Se non hai miglior metodo di prova, cedi il turno a me ed esperimenta il genere di confutazione quale a mio avviso dev'essere. Di quel che affermo io so recare un solo testimonio, e precisamente colui col quale discuto, e lascio da parte tutti gli altri; so far votare uno, e con

---

(1) Socrate presiedette l'assemblea popolare nel processo contro i dieci generali delle Arginuse e col suo fermo contegno impedì per quel giorno una illegalità a rischio della sua vita. Vedi Senofonte, *Hellen.*, I, c. 6. 7. Qui scherza sopra un fatto molto serio che ridonda a suo onore.

tutti gli altri non parlo. Pensa dunque se alla tua volta vuoi concedere la prova rispondendo alle mie domande. Io per b
me credo, che non solo io, ma tu e tutti gli altri considerano peggior cosa il fare che ricevere ingiustizie, e più lo sfuggire alla pena che essere punito.

Polo. No, Socrate; nè io nè alcun altro. Sei tu che preferiresti ricevere ingiuria anzichè farla!

Socrate. E tu e tutti gli altri.

Polo. Ma che! nè tu, nè io, nè alcun altro.

Socrate. Dunque risponderai? c

Polo. Ma sì, perchè son curioso di sapere cosa diavolo dirai.

Socrate. Dunque, per saperlo, parla come se cominciassimo di nuovo. Ti par peggio fare o ricevere ingiuria?

Polo. A me riceverla.

Socrate. E ti pare più turpe farla o riceverla?

Polo. Farla.

XXX. — Socrate. Dunque se è più turpe, è anche peggio.

Polo. Niente affatto.

Socrate. Capisco; a te non pare che bello e buono, male e turpe sieno le stesse cose. d

Polo. No davvero.

Socrate. E tutte le cose belle, come i corpi i colori le figure le voci le occupazioni umane, le chiami tu belle assolutamente, senza riferirle a nulla? Per esempio gli oggetti non li chiami tu belli o rispetto all'uso a cui ciascuno serve
o al piacere che recano a chi li contempla? Puoi tu parlare e
di bellezza materiale se non sotto questi rispetti?

Polo. No.

Socrate. Dunque anche le figure, i colori e tutte le altre cose tu le chiami belle o pel piacere che recano o per l'utilità o per ambedue le cose?

Polo. Sì.

Socrate. E così i suoni e in generale la musica?

Polo. Sicuro.

Socrate. E neanche la bellezza delle leggi e delle occupazioni umane si sottraggono a quelle condizioni, cioè, d'essere o utili o piacevoli o ambedue le cose.

Polo. Non mi pare.

475 Socrate. E così pure la bellezza delle materie d'istruzione.

Polo. Certamente, e bene tu determini il bello col criterio del piacere e dell'utile.

Socrate. E quindi il brutto coi contrari, cioè col dolore e col danno.

Polo. Necessariamente.

Socrate. Quando adunque di due cose belle una è più bella dell'altra, supera questa o con una o con ambedue quelle, cioè o col piacere o con l'utile o con ambedue.

Polo. Sì, certo.

Socrate. E quando di due cose brutte una è più brutta
b dell'altra, sarà più brutta perchè superiore nel dolore o nel danno; non è vero?

Polo. Sì.

Socrate. Bene; che cosa si diceva or ora sul fare o ricevere ingiuria? Non asserivi che riceverla è peggio, e farla è più brutto?

Polo. È vero.

Socrate. Ebbene: se fare ingiuria è più brutto che commetterla, è più brutto perchè reca maggior dolore o maggior danno o ambedue le cose. Non è vero anche questo?

Polo. E come no?

XXXI. — Prima dunque osserviamo se il far ingiuria su-
c pera in dolore il riceverla, cioè se lo senta maggiore chi la fa di chi la riceve.

Polo. Questo poi no, o Socrate.

Socrate. Non supera nel dolore.

Polo. No davvero.

Socrate. Dunque se non nel dolore, neanche è superiore in ambedue le cose.

Polo. Evidentemente.

Socrate. Rimane dunque l'altra?

Polo. Sì.

Socrate. Il danno.

Polo. Naturalmente.

Socrate. Dunque il far ingiuria dev'essere peggio pel maggior danno che reca.

Polo. È chiaro.

Socrate. Ma prima e da te e in generale da tutti si as- d
seriva che il fare ingiuria è più brutto del riceverla.

Polo. Sì.

Socrate. Ora ci si rivela peggio.

Polo. Pare.

Socrate. Accetteresti tu il peggio e il più brutto in cambio del meno? Non titubare a rispondere, o Polo, che non ne avrai danno. Abbandonati con coraggio al ragionamento come al medico, e rispondi sì o no.

Polo. No no, non accetterei. e

Socrate. E chi accetterebbe?

Polo. Nessuno, mi pare, stando a codesto ragionamento.

Socrate. Dunque avevo ragione di dire che nè io nè tu nè alcun altro accetterebbe di far ingiuria piuttosto che riceverla, perchè è peggio.

Polo. È chiaro.

Socrate. Vedi adunque, o Polo, che i due metodi di con-
vincere confrontati fra loro non si somigliano affatto. Con te
eran d'accordo tutti gli altri tranne me; a me basta che con-
senta e faccia testimonianza tu solo; io faccio votare soltanto 476
te e lascio in disparte gli altri; su questo siamo intesi. Dopo
esaminiamo il secondo punto del nostro dissenso, se l'essere
punito sia per l'ingiusto il massimo dei mali, come tu cre-
devi, o sia maggiore lo sfuggire alla pena, come sostenevo
io. Consideriamo il quesito a questo modo. Venir condannato
ed essere giustamente punito quando s'è commessa ingiu-
stizia è la stessa cosa?

Polo. Sì.

Socrate. E puoi negare che tutte le cose giuste sian belle b
in quanto son giuste? Pensaci e rispondi.

Polo. A me pare di sì, o Socrate.

XXXII. — Socrate. Considera anche questo. Quando uno fa una cosa, necessariamente c'è qualche altra cosa su cui cade l'azione di lui.

Polo. Mi pare.

Socrate. E questo oggetto passivo risente proprio l'azione dell'altro, e quale essa è; per esempio, se uno percuote, qualcosa necessariamente vien percosso.

Polo. Necessariamente.

c Socrate. E se batte sodo o presto, egualmente vien percossa la cosa colpita.

Polo. Sì.

Socrate. Tale adunque è la passione del percosso quale è l'azione di chi percuote.

Polo. Sicuro.

Socrate. Così se uno abbrucia, qualche cosa vien abbruciato [1].

Polo. Certamente.

Socrate. E se abbrucia molto e dolorosamente, l'oggetto vien abbruciato così come l'altro abbrucia?

Polo. Sicuro.

Socrate. Lo stesso è se uno taglia; c'è qualcosa di tagliato.

Polo. Sì.

Socrate. E se il taglio è grande o profondo o doloroso,
d tale lo riceve il tagliato quale l'altro lo fa.

Polo. Evidentemente.

Socrate. Guarda dunque se in generale consenti in quello che ora dicevo, cioè che quale è l'azione, tale la riceve l'oggetto passivo.

Polo. Ne convengo.

Socrate. Stabilito questo, l'essere punito è patire o fare qualche cosa?

Polo. Senza dubbio patire.

Socrate. E patire da qualcuno che agisce.

Polo. E come no? dal castigatore.

e Socrate. E chi castiga rettamente castiga giustamente?

Polo. Sì.

---

(1) L'abbruciare e il tagliare vanno intesi come cure chirurgiche.

Socrate. Opera il giusto o no?

Polo. Il giusto.

Socrate. Dunque chi è punito soffre cosa giusta?

Polo. È chiaro.

Socrate. Siam convenuti che le cose giuste son belle.

Polo. Certo.

Socrate. Dunque chi punisce fa una bella cosa e chi è punito patisce una cosa bella.

Polo. Sì.

XXXIII. — Socrate. Ma se son cose belle, sono anche 477
buone, perchè o piacevoli o utili.

Polo. Necessariamente.

Socrate. Dunque chi è punito soffre una buona cosa.

Polo. Pare.

Socrate. Quindi risente vantaggio?

Polo. Sì.

Socrate. Quel vantaggio che intendo io? divien migliore d'animo se è punito giustamente?

Polo. È naturale.

Socrate. Dunque si libera dalla malvagità dell'anima?

Polo. Sì.

Socrate. E quindi si libera dal maggiore dei mali? Osserva anche così; rispetto alla condizione economica vedi b
tu nell'uomo altro male che la miseria?

Polo. No.

Socrate. E rispetto al corpo chiamerai mali la debolezza, la malattia, la bruttezza e simili cose?

Polo. Io sì.

Socrate. E ammetti anche per l'anima una cattiva condizione?

Polo. Come no?

Socrate. Tale dirai l'ingiustizia l'ignoranza la vigliaccheria e simili cose?

Polo. Certamente.

Socrate. Dunque di tre cose, sostanze corpo ed anima, tu
hai citato tre cattivi stati: la miseria, la malattia, l'ingiustizia? c

Polo. Sì.

SOCRATE. Di questi cattivi stati qual è il più brutto? Non è forse l'ingiustizia e in complesso i vizi dell'anima?

POLO. E di molto.

SOCRATE. Ed essendo il più brutto non è anche il peggiore?

POLO. Cosa intendi, Socrate?

SOCRATE. Questo. Da quanto s'è convenuto prima, ciò che è più brutto è tale perchè arreca il maggior dolore o il maggior danno o ambedue le cose.

POLO. È vero.

SOCRATE. Adesso ci siamo accordati che cosa bruttissima
d è l'ingiustizia e ogni altro vizio dell'anima.

POLO. Di fatti s'è convenuto.

SOCRATE. Dunque o è il più doloroso di tutti, o supera ogni altro per danno, o per ambedue le cose.

POLO. Necessariamente.

SOCRATE. E l'essere ingiusto dissoluto vile ignorante è più doloroso dell'essere povero o malato?

POLO. Non mi pare, almeno da quanto s'è detto.

SOCRATE. Dunque il vizio dell'anima è la cosa più brutta
e perchè superiore a tutte per l'immenso danno e il male orribile, se, come tu dici, non è tale pel dolore.

POLO. È chiaro.

SOCRATE. Ma quello che supera ogni altro per l'immensità del danno dev'essere il massimo male.

POLO. Sì.

SOCRATE. Dunque l'ingiustizia la dissolutezza e ogni altro vizio dell'anima sono il massimo di tutti i mali.

POLO. Senza dubbio.

XXXIV. — SOCRATE. Qual'è l'arte che redime dalla miseria? Non è quella di guadagnare?

POLO. Sì.

SOCRATE. Quale quella che libera dalle malattie? Non è la medicina?

POLO. Necessariamente.

478 SOCRATE. E quale dalla cattiveria e dall'ingiustizia? Se non hai pronta la risposta, ragiona così: dove e da chi conduciamo gli animali?

Polo. Dai medici.

Socrate. Da chi i delinquenti e i violenti?

Polo. Vuoi dire dai giudici?

Socrate. E per essere puniti?

Polo. Sì.

Socrate. E chi punisce rettamente lo fa con un criterio di giustizia?

Polo. È chiaro.

Socrate. Dunque l'arte di guadagnare guarisce dalla miseria, l'arte medica dalle malattie, il processo criminale dalla b
violenza e dall'ingiustizia.

Polo. Certamente.

Socrate. Qual'è più bella di queste tre cose?

Polo. Di quali?

Socrate. Del guadagno della medicina e della giustizia?

Polo. La giustizia, o Socrate, e di molto.

Socrate. Quindi se è la più bella, produce il massimo piacere, o la massima utilità, o ambedue le cose.

Polo. Sì.

Socrate. Ma l'esser curato dai medici è forse piacevole e i curati ne provan diletto?

Polo. Non mi pare.

Socrate. Ma è utile; no? c

Polo. Sì.

Socrate. Di fatti libera da un gran male, per cui giova tollerare il dolore ed esser sani.

Polo. Come no?

Socrate. Sarebbe più felice l'uomo rispetto al corpo se curato da una malattia, o se non fosse neanche malato?

Polo. Evidentemente non ammalandosi.

Socrate. Perchè la felicità non consiste nel liberarsi da un male, ma nel non avere neanche il male.

Polo. È così.

Socrate. E di due afflitti da un male, sia del corpo o d
dell'anima, chi è più misero, colui che vien curato e se ne libera, o chi non è curato e lo conserva?

Polo. Evidentemente chi non è curato.

SOCRATE. Ma la pena era la guarigione dal massimo male, la malvagità.

POLO. Sì.

SOCRATE. Perchè la giustizia in certo modo corregge, rende più giusti ed è la medicina della malvagità.

POLO. Sì.

e SOCRATE. Dunque felicissimo è colui che non ha malizia
nell'anima, giacchè questa ci si è rivelata come il massimo
dei mali.

POLO. È chiaro.

SOCRATE. In secondo luogo viene chi se ne libera.

POLO. Certo.

SOCRATE. E questi è colui che vien corretto, colpito e subisce la pena.

POLO. Sì.

SOCRATE. Vive dunque malissimo chi ha in sè l'ingiustizia e non se ne libera.

POLO. È chiaro.

SOCRATE. E questi è colui che, avendo commesso i mag-
giori delitti e usata la massima ingiustizia, riesce a sottrarsi
479 al processo, alla correzione, alla pena, come dici che è riu-
scito Archelao e gli altri tiranni e principi e uomini politici?

POLO. Certo.

XXXV. — SOCRATE. Tutti costoro cosa hanno ottenuto?
Sono come un uomo che, afflitto da gravissime malattie rie-
sca a sottrarre al giudizio dei medici i guai del suo corpo,
temendo come i ragazzi il fuoco e i tagli, perchè dolorosi.
b Non ti pare?

POLO. Certamente.

SOCRATE. E ignorando, come pare, l'importanza della sa-
nità e della virtù del corpo. Cosa simile, secondo le nostre
asserzioni, fanno probabilmente coloro che sfuggono al castigo,
o Polo, cioè badano soltanto al dolore e son ciechi rispetto al-
l'utile, ignorando quanto maggiore infelicità sia non aver sana
l'anima che il corpo, ma corrotta ingiusta ed empia. Quindi
c fan di tutto per non essere condannati e liberati dal maggior
male, provvedendosi di denaro, di amici e della facoltà di

parlare nel modo più persuasivo. Se è vero quello in cui siam convenuti, o Polo, vedi già da te le risultanze del nostro ragionamento? O vuoi che le riassumiamo?

Polo. Se a te non pare diversamente.

Socrate. Risulta che massimo male è l'ingiustizia e il commetterla?

Polo. Questo è chiaro.

Socrate. Che il modo di liberarsi da questo male è su- d
bire la pena?

Polo. Forse.

Socrate. Che non pagarne il fio significa il perdurare del male?

Polo. Sì.

Socrate. Quindi il commettere ingiustizia è minor male e tiene il secondo posto; ma il non essere punito essendo colpevole è di sua natura il primo e il massimo dei mali.

Polo. Così pare.

Socrate. E non era questo in cui dissentivamo, tu felicitando Archelao autor di gravissimi delitti e impunito, io
al contrario credendo che Archelao e qualunque altro, il e
quale essendo colpevole sfugge alla pena, sia più di tutti infelice, che l'offensore è più infelice dell'offeso, e chi sfugge alla pena più del punito? Non ho detto proprio questo?

Polo. Sì.

Socrate. E fu dimostrato che è vero?

Polo. Certamente.

XXXVI. — Socrate. Bene. Se questo è vero, o Polo, qua- 480
l'è la grande utilità della retorica? perchè secondo quello su cui ci siamo intesi bisogna ben guardarci dal fare il male per non tirarci addosso un male abbastanza grande; è vero?

Polo. Sicuro.

Socrate. Se uno opera male, o egli stesso od altri che gli stia a cuore, deve andar là dove al più presto pagherà il fio, dal giudice come dal medico, e affrettarsi acciocchè
la malattia dell' ingiustizia inveterandosi non renda l'anima b
ulcerosa e incurabile. O che diremo, se rimane stabilito ciò in cui restammo d'accordo? Quel modo di procedere non è così consentaneo ai principî esposti, e altrimenti no?

Polo. E che si deve dire, o Socrate?

Socrate. A difendersi dall'ingiustizia propria o dei genitori degli amici dei figliuoli della patria, la retorica non
c serve a nulla; quando non s'interpreti l'utilità nel senso opposto, cioè si rivolga ad accusare anzi tutto sè stessi, poi i famigliari ed altre persone care che sien colpevoli; a non nascondere, ma esporre il delitto alla luce per essere puniti e guarire; a costringere sè e gli altri a non aver paura, ma abbandonarsi animosamente e ad occhi chiusi come al medico per farsi tagliare e bruciare, cercando il buono e il bello
d senza mettere nel conto il dolore, e lasciarsi battere se l'azione commessa sia degna di vergate, carcerare se di carcere, pagando se di multa, andandosene via se di esilio, morendo se di morte, essendo egli stesso il primo accusatore di sè e dei famigliari e servendosi della retorica allo scopo di rivelare apertamente il mal fatto e così liberarsi dal maggior male, l'ingiustizia. Polo, parleremo così o no?

e Polo. Codeste a parer mio son cose strabilianti, o Socrate; ma forse coerenti con quelle di prima.

Socrate. Dunque bisogna o demolir quelle o ammetter queste?

Polo. Sì, la cosa è in questi termini.

Socrate. E nel caso opposto, qualora s'abbia a nuocere a qualcuno, sia nemico od altra persona, salvo che essa medesima non sia offesa da un suo nemico, il che si deve evi-
481 tare; quando adunque un nemico offenda un altro, bisogna adoperarsi in tutti i modi affinchè non venga punito e tratto davanti al giudice; e quando sia sotto giudizio, far di tutto perchè eviti la pena; se ha rubato molto denaro, che non lo restituisca, ma se lo tenga e lo spenda per sè e per i suoi ingiustamente ed empiamente; se ha commesso un misfatto capitale, che non muoia, e magari mai, ma viva im-
b mortale e cattivo, o almeno abbia lunghissima vita rimanendo sempre tale. A ciò mi pare che serva la retorica; chi non commetterà mai nulla di male non vedo che ne abbia grande utilità, se pure ne ha, che nel precedente nostro discorso apparve nulla.

XXXVII. — CALLICLE. Dimmi, Cherefonte; Socrate dice
sul serio o scherza?

CHEREFONTE. A me pare molto sul serio. Del resto non
c'è di meglio che domandarglielo.

CALLICLE. Davvero che ne ho una gran voglia. — Socrate, c
dimmi; dobbiam pensare che tu parli sul serio o da burla?
Perchè se fai sul serio ed è vero quello che affermi, non è
forse capovolta la vita umana e non facciamo noi tutto l'op-
posto di quello che si deve?

SOCRATE. O Callicle, se gli uomini non avessero una pas-
sione comune, chi per un oggetto chi per un altro, ma sempre
la stessa, e qualcuno ne avesse una sua particolare, diversa d
dagli altri, non gli sarebbe facile spiegare ad un altro la
propria passione. Dico questo avendo osservato che noi due
abbiamo la stessa passione, e ciascuno per due oggetti, io
per Alcibiade figlio di Clinia e per la filosofia, tu per il po-
polo ateniese e pel figlio di Pirilampo [1]. Veggo dunque che
tu, per così valente, non sai contradire a quanto dice e so-
stiene il tuo beniamino, ma cambi tutto da cima a fondo. e
Quando tu parli nell'assemblea, se il popolo ateniese nega che
la cosa sia come tu dici, tu ti volti e parli come vuol lui. Al-
trettanto t'accade con questo bel ragazzo di Pirilampo. Non
sei capace di opporti alle voglie de' tuoi prediletti, di guisa
che se uno trovasse assurdo quello che dici in favor loro, tu,
se volessi proprio dire la verità, probabilmente gli risponderesti
che se altri non farà smettere simili discorsi a coloro che 482
ami, neanche tu li smetterai. Pensa dunque di dover sentire
da me altre cose simili, e non ti stupire che le dica io, ma
fa che smetta di dirle la mia innamorata, la filosofia. Essa
dice quello che ora senti da me ed è molto meno volubile
degli altri innamorati. Questo figliuolo di Clinia ora dice
una cosa ed ora un'altra, ma la filosofia dice sempre lo stesso; b
dice quello che ora ti sembra tanto strano, e che hai udito
co' tuoi orecchi. Dunque, come dicevo, o confutala dimo-

(1) Questi chiamavasi Demos, e *demos* significa popolo. Così nel testo è detto; 'per il popolo d'Atene e per quello di Pirilampo'.

strando che agir male e non venir punito essendo colpevole
non è il massimo dei mali, o, se non lo farai, corpo d'un cane
dio degli egiziani, Callicle non andrà d'accordo con te, o
Callicle, ma ne dissentirà per tutta la vita. Eppure io credo,
c caro mio, esser meglio che sia scordata la mia lira e sto-
nato il coro da me allestito e che molte persone non con-
sentano con me ma siano d'opposta opinione, che essere io
in disaccordo con me stesso e contradirmi.

XXXVIII. — Callicle. Socrate, mi pare che ne' tuoi di-
scorsi tu ponga una baldanza giovanile, come un vero ora-
tore politico; ed ora mentre tu esponi codeste idee, a Polo
tocca lo stesso caso ch'egli disse toccato a Gorgia da parte
tua. Disse cioè che Gorgia, interrogato da te se, presentan-
dosi a lui uno scolaro per imparare la retorica ignorando
d la giustizia, gliela avrebbe insegnata lui, egli per pudore
rispose sì, perchè chi dicesse no farebbe cattiva impressione
alla gente. Per tale assentimento uno è costretto a contra-
dirsi, al che appunto tu ami di ridurre le persone. Ed egli
ha riso di te allora, e secondo me con ragione. Ora è toccata
a lui un'altra volta la stessa cosa, ed io non posso approvare
Polo d'averti concesso che il far male sia più brutto che
e riceverlo. Preso al laccio da te con questa concessione egli
si lasciò imbrigliare, vergognandosi di dire quello che pen-
sava. E veramente, o Socrate, dicendo di cercare la verità,
tu riduci il discorso a codeste cose comuni e volgari, che
non sono belle per natura, ma per legge, mentre in tante
cose natura e legge son fra loro contrarie. Se adunque uno si
483 vergogna e non osa dire quello che pensa, vien costretto ad
affermare il contrario. Inventata questa gherminella, tu l'ado-
peri da furbo nei ragionamenti, se uno parla secondo la
legge, aggiungendo una domanda secondo natura, e, se con-
forme a natura, secondo la legge. Per esempio su questo
argomento del fare e ricever male. Polo disse che quello è
più brutto secondo la legge, e tu scansasti la legge sosti-
tuendovi la natura. In natura è sempre più brutto quello
che è peggio, cioè il ricevere ingiuria; per legge è il farla.
b E nemmeno è da uomo il patire ingiuria, ma da servo, ed

è meglio esser morto che vivere quando uno, offeso e maltrattato, non è capace di aiutarsi da sè nè di aiutare altri che gli stieno a cuore. Ma, penso, quelli che fanno le leggi sono i deboli e i molti; quindi le fanno per proprio conto ed utile, e conforme a questo dispensano lodi e biasimi. c
Spaventando i più forti e capaci di sorvegliare gli altri, per impedire che si elevino, dicono essere brutto ed ingiusto voler essere superiori agli altri e che offendere la giustizia è appunto questo, tentare di avere più degli altri. Essi, i più deboli, si contentano dell'uguaglianza.

XXXIX. — Perciò questo tentativo di rendersi superiori agli altri si dice ingiusto e brutto secondo la legge, e questo chiamano offendere la giustizia. Ma la natura stessa a mio d
avviso dimostra essere giusto che il più forte stia al di sopra del più debole e il più capace del meno capace. Tale criterio del giusto appare anche negli altri animali, tale fra Stato e Stato, fra gente e gente, cioè che il più forte domini il più debole ed abbia maggiori vantaggi. Con qual diritto Serse mosse guerra alla Grecia o suo padre agli Sciti? E altri e
infiniti casi si potrebbero citare. Tutti costoro, credo, operano secondo la natura del giusto, ed anche, sì, per legge, ma per quella di natura, non già per questa che noi facciamo, plasmando i migliori e i più forti di noi sin dall'infanzia e rendendoli schiavi con incantesimi e prestigi, come 484
s'addomesticano i leoni, col dire che ci vuole l'uguaglianza e che in ciò sta il bello e il giusto. Ma se capita un uomo di carattere energico, scuote da sè tutti codesti impacci, sguscia via rompendo ogni ostacolo, e calpestando le nostre scritture, gl'incantesimi, i prestigi, le leggi contro natura, insorge, e da nostro servo lo vediamo padrone; qui rifulge il diritto di natura. Mi pare che anche Pindaro dimostri quello b
che dico io nel canto in cui si legge (1)

La legge di tutti regina
dei mortali e degl'immortali

---

(1) Questo canto è perduto.

e poi dice:

> Ammette giusta la violenza
> con la mano sovrana; il desumo
> dai fatti di Ercole...

Dice presso a poco così, che non ho a memoria il canto, ma
insomma che Ercole trasse via le vacche di Gerione senza
comprarle nè averle in dono, credendo che in natura il di-
c ritto fosse questo, che le vacche e ogni altra proprietà de-
gl'inferiori e dei deboli appartenesse al migliore e al più
forte.

XL. — La verità è questa; la capirai volgendoti a cose
maggiori e lasciando da parte la filosofia. La filosofia, mio
caro Socrate, è una gentil cosa, purchè uno se ne occupi
moderatamente da giovine; ma se vi si indugia oltre il con-
veniente, è la rovina degli uomini. Se uno ha ingegno e filo-
d sofeggia in età matura, egli necessariamente resta ignaro di
quello di cui occorre che sia bene esperto chi vuol essere uomo
perfetto e farsi onore. Di fatti costoro non conoscono bene le
leggi della città, non i discorsi che bisogna usare nelle rela-
zioni pubbliche e private, non i piaceri e le passioni umane,
in una parola nulla sanno dei sentimenti e dei caratteri.
Quindi se s'impigliano in qualche affare privato o pubblico,
e fanno ridere, come, credo, sono ridicoli gli uomini politici
quando entrano nelle vostre dispute e nei vostri ragionamenti.
S'avvera appunto quella sentenza di Euripide: 'ciascuno è
illustre in quello che sa meglio e a cui attende indefesso
dedicandovi la maggior parte del giorno ' (1). Quello in cui è
485 inetto, lo evita e lo vitupera, lodando l'altra cosa, per amore
di sè, credendo così di lodarsi. Io reputo che il meglio sia par-
tecipare d'ambedue le cose: è bello prender parte alla filosofia
nel tempo della nostra educazione e non disdice ai giovinetti
il filosofare; ma continuar a filosofare un po' innanzi negli
anni divien cosa ridicola, o Socrate, e i filosofanti mi fanno

---

(1) Nell'*Antiope*, tragedia perduta della quale però nell'ultimo decennio del passato secolo si ritrovarono copiosi frammenti.

l'impressione di coloro che balbettano e giocano. Quando vedo b
un bimbo, a cui s'addice ancora parlare balbettando e giocando, mi fa piacere e mi par cosa graziosa e nobile e conveniente all'età sua; mentre quando sento un bimbo parlare schietto, ciò mi dispiace, disgusta i miei orecchi e mi pare cosa servile. Ma quando si sente balbettare e si vede giocare un adulto, la cosa appare ridicola e fiacca e degna c
di busse. La stessa impressione mi fanno coloro che si occupano di filosofia. Apprezzo la filosofia in un ragazzo o adolescente, mi pare conveniente ad esso e credo che diverrà uomo veramente libero, mentre quello che non filosofeggia mi sembra volgare e tale che non aspirerà mai a cosa bella e nobile. Quando invece vedo che un uomo già maturo non d
ismette di filosofare, costui, caro Socrate, mi par degno di vergate. Egli, come ora dicevo, anche se ha ingegno, divien molle e fiacco, evitando le piazze e il centro della città, dove secondo Omero gli uomini s'illustrano [1], e passa il resto della vita nascosto in un cantuccio, borbottando con tre o quattro ragazzi, nè mai gli accade di dire qualche cosa e
di franco e di energico.

XLI. — Socrate, io ti voglio molto bene. Forse mi trovo nel caso di Zeto con Anfione in Euripide, che già ricordai, perchè mi viene in mente di parlarti come Zeto al fratello [2]; ' Tu trascuri, o Socrate, ciò di cui devi curarti, e mentre hai così belle doti naturali dell'anima, fai una figura infantile, 486
nè sapresti aggiungere nulla di buono in una discussione forense, nè sapresti proferire un'idea opportuna e persuasiva, nè dare ad altri un consiglio ardito e generoso. Eppure, caro Socrate — non ti disgustare, parlo per amor tuo — non ti par brutta la condizione in cui, secondo me, ti trovi tu e tutti gli altri che troppo si occupano di filosofia? Ora se uno arrestasse te o un altro di costoro, e ti portasse in carcere, b

(1) *Iliade*, IX, 441.

(2) Nell'*Antiope*. Zeto, che s'è dato alla vita pratica, ammonisce Anfione, dedicato alla musica. I due fratelli sono effigiati nel famoso Toro Farnese del Museo di Napoli.

affermando falsamente che sei colpevole, sai bene che non sa-
presti come cominciare, ma rimarresti confuso e a bocca
aperta non sapendo che dire, e in tribunale, anche avendo un
meschino e incapace accusatore, verresti condannato a morte
se egli proponesse tal pena. Pure qual sapienza può esservi
in un'arte che, prendendo un uomo d'ingegno, lo rende peg-
giore, incapace di aiutarsi da solo e di salvare sè ed altri
dai massimi pericoli, lasciandolo esposto alla spogliazione
c delle sostanze da parte degli avversari e a vivere privo di
diritti civili? costui, dico una cosa un po' cruda, si può
pigliare a schiaffi impunemente. Dunque, caro mio, dà retta
a me, smetti di confutare, segui la bellezza della vita reale;
occupati di cose onde avrai riputazione di saggio, lascia ad
altri codeste arguzie, siano esse vaneggiamenti o ciancie, per
le quali abiterai nella casa vuota, invidiando gli uomini che
d non disputano di codeste inezie, ma che posseggono sostanze
e fama e molti altri beni.

XLII. — Socrate. Se io avessi l'anima d'oro, o Callicle,
non credo che sarei lieto di trovare la miglior pietra di quelle
su cui si cimenta l'oro, per cimentare su di essa l'anima
mia, e se quella attestasse che l'ho abbastanza coltivata,
saprei che di più non occorre e non c'è bisogno d'altro
e assaggio?

Callicle. Perchè mi domandi questo?

Socrate. Te lo dirò. Avendo incontrato te, credo di aver
trovato questo talismano.

Callicle. E come?

Socrate. So che se tu approverai quello che pensa l'anima
mia, questa sarà la verità stessa. Penso che per analizzare
487 a dovere l'anima, se viva bene o no, occorrono tre cose, e tu
le possiedi tutte tre: dottrina, benevolenza, franchezza. Io
mi trovo con molte persone incapaci di saggiarmi per non
essere colte come te; altre sono colte, ma non vogliono dirmi
la verità perchè non hanno per me l'affezione che hai tu;
b questi due forestieri, Gorgia e Polo, son dotti e amici miei,
ma difettano di franchezza e son troppo riguardosi. E come!
hanno spinto il riguardo a tale eccesso, da contradirsi in

presenza di molta gente e su argomenti gravissimi. Tu in-
vece hai tutto quello che gli altri non hanno; sei abbastanza
istruito, almeno agli occhi di molti Ateniesi, e benevolo a
me. E qual prova ne ho? eccola. So che siete in quattro c
compagni di studi: te, Pisandro di Afidna, Androne figliuolo
di Androzione e Nausicide di Cholargo. V'intesi una volta
discutere fino a qual punto sia da spingere lo studio della
filosofia, e so che prevalse l'opinione di non dover filosofare
troppo sottilmente, e che vi esortavate l'un l'altro a stare
in guardia che la troppa dottrina non avesse a guastarvi d
senza che ve ne accorgeste. Ora, udendoti a darmi lo stesso
consiglio che davi ai tuoi intimi amici, ho una prova ba-
stante che mi sei veramente affezionato. Che poi tu abbia fran-
chezza e nessun riguardo, lo dici tu ed è cosa consentanea al
tuo discorso di poco prima. Dunque ora la cosa sta in questi
termini: se nelle tue parole tu consentirai con me in qualche e
punto, questo sarà esaminato abbastanza e da me e da te
e non occorrerà sottoporlo ad altra prova. È certo che il
tuo assenso non me lo daresti per mancanza di cultura o
per riguardo o per ingannarmi, perchè mi vuoi bene, come
affermi tu stesso. Dunque il mio e il tuo consenso sarà sen-
z'altro il termine della verità. A proposito delle censure che
mi fai, bellissima è l'indagine per determinare quale dev'es-
sere l'uomo, di che occuparsi e fino a qual punto, sia nella 488
giovinezza che nell'età matura. Se fo qualche cosa men bene,
nella mia vita, sappi che sbaglio senza volerlo, per la mia
ignoranza. Tu dunque non lasciar di correggermi, come hai
cominciato, ma dimostrami compiutamente cosa mi conviene
di fare e come posso procacciarmela, e se ora ne converrò
con te ma in avvenire mi vedrai non fare quello in cui ho b
consentito, considerami come un poltrone e non mi correggere
più, come persona di nessun valore. Dunque torniamo da
capo: cosa intendete, tu e Pindaro, per giustizia secondo
natura? che il più forte s'appropríi con la violenza la roba
del debole, che i migliori comandino ai peggiori, che il su-
periore possegga più dell'inferiore? Ricordo bene o spieghi
diversamente tale diritto?

XLIII. — Callicle. Ho detto questo e lo ripeto.

Socrate. Credi tu che migliore e più forte siano sinonimi?
c perchè neanche prima m'è riuscito di capire il tuo pensiero. Chiami tu migliori i più forti materialmente e dici che a questi devono obbedire i più deboli? il che mi parve tu significassi osservando che i grandi stati assalgono i piccoli per diritto di natura, cioè perchè sono più forti e più potenti, considerando migliore superiore e più forte come identici; o si può essere migliore, ma più debole, più buono e insieme
d più misero? Questi concetti hanno il contenuto identico? Tu dimostra con una chiara definizione se migliore, più buono, più forte abbiano o no lo stesso significato.

Callicle. Io ti dico chiaro e tondo che son la stessa cosa.

Socrate. Quindi i molti son per natura più forti dell'uno? quelli appunto che impongono le leggi all'uno, come tu dicevi or ora.

Callicle. Come no?

Socrate. Dunque le leggi dei più son le leggi dei più forti.

Callicle. Certo.

e Socrate. Quindi dei migliori; perchè i più validi secondo te sono migliori.

Callicle. Sì.

Socrate. Dunque le loro leggi sono conformi a natura perchè leggi dei più validi.

Callicle. È vero.

Socrate. E i molti, come tu dicevi, considerano giusta l'eguaglianza e più brutto commettere che ricevere ingiusti-
489 zia? È così, o no? E bada non ti si colga a vergognarti. I molti pensano o no che sia giusta l'eguaglianza e non il soverchiare gli altri, e che sia più brutto fare che ricevere ingiustizia? Non privarmi, o Callicle, della tua risposta, perchè se assentirai, avrò la conferma da un uomo veramente capace di giudicare.

Callicle. Certo, i molti pensano così.

Socrate. Dunque non solo per legge il commettere ingiustizia è più brutto che riceverla e l'eguaglianza è giusta, ma

anche per natura. Quindi nel tuo discorso precedente non b
hai forse detto la verità, e non mi hai giustamente accusato
dicendo che natura e legge son fra loro opposte, e che io
sapendo questo adopero ne' miei discorsi la gherminella di
riferire alla legge quello che uno dice secondo natura e viceversa.

XLIV. — Callicle. Quest'uomo non ismetterà mai le sue
frottole! Dimmi, Socrate, non ti vergogni, alla tua età, di uc-
cellar parole, e se uno sbaglia in un termine, di credere d'aver c
trovato una fortuna? Credi che io con 'migliore' e 'più forte'
abbia inteso significare cose diverse? Non ho sempre asse-
rito che sono la stessa cosa? o credi che io estendessi tale
identità anche ad un'accozzaglia di servi e di gente di nes-
sun conto, eccetto forse per forza fisica, e ciò che questa
delibera chiamassi leggi?

Socrate. Va bene, dottissimo Callicle; intendi così?

Callicle. Sicuro. d

Socrate. Anch'io già da un pezzo sospetto che così tu concepisca il meglio, e insisto a domandartelo bramoso di capir chiaramente il tuo pensiero. Certo tu non credi due migliori dell'uno, nè i tuoi servi migliori di te perchè sono più forti. Dunque di' ancora da capo: che cosa intendi per migliori, dal momento che non sono i più forti? Ma, caro te, insegnami con maggior calma per non farmi scappare dalla tua scuola.

Callicle. Tu fai lo gnorri, o Socrate. e

Socrate. No per Zeto, o Callicle, col quale tu hai usato tanta ironia alle mie spalle. Di' su, dunque, quali chiami tu migliori?

Callicle. I più buoni.

Socrate. Vedi come anche tu giochi di parole e non chiarisci nulla? Non dirai se i migliori e i più buoni siano i più intelligenti od altri?

Callicle. Ma sicuro, intendo questi, e come!

Socrate. Dunque secondo te uno che sia intelligente è 490
migliore di mille inetti e, se è superiore, a lui spetta gover-
nare e a costoro essere soggetti; e chi governa deve avere
una condizione superiore ai governati — ciò mi pare che tu

volessi dire — e non vado a caccia di parole — quando l'uno sia migliore dei mille.

Callicle. Questo appunto dico io; questo credo che sia il diritto di natura, che il migliore e più intelligente debba governare e aver di più degl'inetti.

b XLV. — Socrate. Fermati qui. Cosa mai dici adesso? Se trovandoci riuniti in molti, come ora, avessimo in comune molti cibi e molte vivande, e fossimo di ogni specie, gli uni forti e gli altri deboli; uno poi fosse il più intelligente in questo particolare, perchè medico, essendo però naturalmente più forte di alcuni e più debole di altri, non sarà costui più buono e migliore a ciò perchè più intelligente?

Callicle. Certo.

c Socrate. E perchè è migliore dovrà egli avere una porzione maggiore di noi, o dovrà, come capo, distribuire ogni cosa, e non consumare pel suo corpo una quantità maggiore di ogni altro, ma se non vorrà sentirne i tristi effetti, mangerà più di alcuni e meno di altri? Se poi sarà più debole di tutti, la parte minore non toccherà al migliore? Non è vero mio caro?

Callicle. Tu parli di cibi e bevande e medici e bagat-
d telle; io non parlo di questo.

Socrate. Ma non dici che migliore è il più intelligente?

Callicle. Io sì.

Socrate. E che il migliore deve avere più degli altri?

Callicle. Ma non di cibi e di bevande.

Socrate. Capisco, ma forse di vestiti, e il miglior tessitore dovrà avere un vestito più grande degli altri, e far pompa per istrada di molti e magnifici mantelli?

Callicle. Ma che mantelli!

Socrate. Ed anche nei calzari è chiaro che il più intelli-
e gente e migliore dovrà superare gli altri. Il calzolaio farà pompa di molti e grandi calzari.

Callicle. Ma che calzari! Tu continui a dire scempiaggini.

Socrate. Ma se non intendi così, sarà in quest'altro modo. Un agricoltore intelligente ed ottimo s'avvantaggerà sugli altri per quantità di semi da sparger ne' suoi campi.

Callicle. Tu ripeti sempre le stesse cose.

Socrate. Non solo, o Callicle, ma allo stesso proposito.

Callicle. Per gli dèi, tu non cessi mai d'avere in bocca 491
i ciabattini gli scardassieri i cuochi e i medici, come se la nostra conversazione riguardasse loro.

Socrate. Ma dunque vorrai dire di che deve intendersi il migliore e più intelligente per avere giustamente una parte maggiore? Non vorrai nè che io te lo suggerisca nè dirlo da te?

Callicle. È un gran pezzo che lo dico. Anzi tutto non intendo i migliori come calzolai o come cuochi, ma coloro b
che conoscono la cosa pubblica, sanno come si debba governar meglio, e sono non soltanto intelligenti, ma pur anco valorosi, capaci di porre in atto quello che pensano e che non si scoraggino per fiacchezza di carattere.

XLVI. — Socrate. Vedi, ottimo Callicle, non è una stessa accusa che tu muovi a me ed io a te. Tu dici che io ripeto sempre le medesime cose e me lo rinfacci; io, all'opposto, che non parli mai ad un modo sopra lo stesso argomento, ma ora definisci i migliori e i più buoni come i più forti, c
ora come i più intelligenti, adesso vieni fuori con un'altra cosa; affermi cioè che sono i più coraggiosi. Ma, caro te, di' una buona volta schiettamente chi sono questi migliori e più buoni e in che.

Callicle. Ho già detto che sono a un tempo intendenti degli affari pubblici e valorosi. A costoro spetta governare d
gli stati e il giusto è che essi, governanti, abbiano più degli altri, cioè dei governati.

Socrate. E di sè stessi pure?

Callicle. Cioè?

Socrate. Voglio dire che ciascuno sia governatore di sè stesso.

Callicle. E che cosa intendi per governatore di sè stesso?

Socrate. Nulla di complicato, ma come s'intende comunemente, cioè che sia uomo assennato, padrone di sè e sappia dominare le sue passioni e i suoi desiderii. e

Callicle. Come sei ingenuo! Questi tuoi assennati sono i poveri di spirito.

Socrate. Come! no? ognuno capirebbe che non intendo
questo.

Callicle. Sicuro proprio questo. Di fatti come potrebbe
uno essere felice servendo a chicchessia? Il bello e il giusto
in natura è quello che ora ti dico apertamente: chi vuol
492 viver bene non deve frenare, ma sciogliere la briglia a' suoi
desiderii ed essere capace di assecondarli, per quanto siano
grandi, con valore e intelligenza, e di soddisfarli compiuta-
mente. Ma ciò al gran numero è impossibile; onde biasimano
per pudore i potenti nascondendo la propria impotenza, e
proclamano brutta la dissolutezza, come dissi prima, soggio-
gando gli uomini per natura migliori, e non potendo pro-
cacciare soddisfacimento ai loro piaceri, lodano la tempe-
b ranza e la giustizia per la loro fiacchezza. Ma per coloro a
cui fin da principio toccò in sorte d'essere figli di re, o che
di lor natura sono capaci di conquistarsi un'autorità, una
tirannide, un regno, che c'è veramente di più brutto e di
peggio della temperanza? Essi che possono godere i beni,
perchè nessuno glielo impedisce, dovrebbero crearsi un pa-
drone nella legge, nelle ciarle, nei biasimi dei più? E come
c non si ridurrebbero in misera condizione sotto questa bel-
lezza della giustizia e della temperanza, in nulla favorendo
gli amici più che gli avversari, pur essendo principi nel
loro paese? Per la verità che tu affermi di cercare, o So-
crate, la cosa sta proprio così: la licenza, la dissolutezza,
la libertà, coi relativi mezzi, ecco la virtù e la felicità; co-
desti altri bei travestimenti, convenzioni umane contro na-
tura, son lustre di nessun valore.

d XLVII. — Socrate. Non senza nobile ardimento, o Callicle,
assali il discorso con tanta franchezza. Tu esponi chiara-
mente quello che gli altri pensano ma non vogliono dire.
Ti prego dunque di continuar così, affinchè risulti chiaro
come si debba vivere. Dimmi, tu sostieni che le passioni
non si devono frenare da chi vuol vivere come si deve, anzi
lasciarle ingrandire e procurar loro comunque soddisfazione,
e e che in ciò consiste la virtù.

Callicle. Appunto.

SOCRATE. Dunque non è esatto che siano felici coloro che non han bisogni.

CALLICLE. A questo modo i sassi e i morti sarebbero felicissimi.

SOCRATE. Però, anche a modo tuo, la vita è dura, nè mi stupirei che Euripide dicesse la verità in quel passo:

> E chi sa mai se vita non è morte,
> e morte vita? [1]

e forse noi siam veramente morti, come ho inteso dire anche 493
da filosofi, e il corpo è il nostro sepolcro, e quella parte dell'anima in cui risiedono le passioni è tale che si lascia suggestionare ed è mutabile in ogni senso. Per questa facilità di lasciarsi persuadere un uomo di spirito, forse di Sicilia o d'Italia [2], con lieve mutamento di suoni chiamò figuratamente botte [3] quella parte dell'anima, e non iniziati [4] gli uomini senza giudizio. In questi la parte dell'anima in b
cui stanno le passioni, la sua dissolutezza e penetrabilità egli raffigurò con una botte forata, volendo indicare la sua insaziabilità. E all'opposto egli mostra che di coloro che sono agl'Inferi — e intende l'Invisibile [5] — i non iniziati sono i più infelici, perchè portano acqua in una botte forata con uno staccio anch'esso forato. Lo staccio — come diceva colui che me lo riferì — era l'anima, e raffigurava con lo staccio c
quella degli stolti, perchè forata e incapace di nulla ritenere in sè o per mancanza di fede o per smemoratezza. Questi, sotto un certo aspetto, son paragoni alquanto strani, ma pongono in chiaro quello che voglio esporti per indurti, se sarò capace, a scegliere, in cambio della vita dissoluta e insaziabile, quella costumata, contenta e soddisfatta di quanto possiede. Ma riuscirò a persuaderti di mutare opinione e di

---

(1) Nel *Polyidos*, tragedia perduta.

(2) Allude ad Empedocle e a Filolao.

(3) È un gioco di parole tra *pithanós*, atto a persuadere e facile a lasciarsi persuadere, e *pithos* orcio, botte.

(4) Cioè che non san tacere.

(5) *Haides* spiegavasi con *aeidès*, invisibile.

d credere che le persone costumate son più felici delle disso-
lute? o non cambierai anche se aggiungerò molti altri di
tali racconti?

CALLICLE. Quest'ultima cosa è più vera, o Socrate.

XLVIII. — SOCRATE. Ebbene aggiungerò un'altra imma-
gine attinta alla stessa fonte, e tu guarda se vi riconosci la
vita dell'uomo temperato e del dissoluto. Se due persone
e possedessero molte botti, e l'una le avesse sane e piene, una
di vino, l'altra di miele, una terza di latte e così via, e am-
bedue possedessero liquori rari e da potersi trovare soltanto
con molte e gravi fatiche: e l'uno quando le avesse riempiute
non ne spillasse mai nè più se ne occupasse, e per questo
rispetto se ne stesse in profonda pace: l'altro come il primo,
avesse liquori che si possono bensì acquistare, ma con dif-
ficoltà, però le botti fossero forate e putride, di guisa che
494 fosse costretto a riempirle notte e giorno sotto pena di gravi
dolori: tale essendo la loro vita, credi tu che sarebbe più
facile la vita del dissoluto o quella del temperato? Ti per-
suado che la vita costumata è migliore della dissoluta?

CALLICLE. No, Socrate, perchè quando bene colui ha riem-
piuto le botti non ne ricava alcun piacere, ma avvien quello
b che dicevo adesso: vivere senza piaceri e senza dolori è vi-
vere come i sassi. Vivere piacevolmente consiste in ciò, che
il liquido vi scorra entro in gran quantità.

SOCRATE. Ma se molto vi fluisce, necessariamente molto ne esce e bisogna che i fori sieno molto grandi.

CALLICLE. Certo.

SOCRATE. Tu mi descrivi la vita di un uccel di borro [1], non quella d'un morto o d'un sasso. Dimmi, tu intendi con ciò il mangiar quando si ha fame?

CALLICLE. Sì.

c SOCRATE. E bere quando si ha sete?

CALLICLE. Ed avere tutti gli altri appetiti e poterli lietamente soddisfare, questo io chiamo viver felice.

---

(1) Uccello ignoto, forse simile al piviere. Credevasi che mentre mangiava si vuotasse.

XLIX. — SOCRATE. Bravo, benissimo; continua come hai cominciato, e non vergognarti. Ma nemmeno io debbo vergognarmi, pare. E prima di tutto, quando uno ha la scabbia ed ha voglia di grattarsi, avendone tutto il potere, dimmi se anche passar la vita grattandosi sia viver felice.

CALLICLE. Che originale! Sei proprio un orator popolare. d

SOCRATE. Appunto perciò, o Callicle, io feci confondere Polo e Gorgia ed anche vergognare. Ma non c'è pericolo che tu ti confonda e ti vergogni, perchè sei valoroso. Dunque rispondi.

CALLICLE. Dico che anche grattandosi si può vivere piacevolmente.

SOCRATE. Ma se piacevolmente, anche felicemente.

CALLICLE. Sicuro.

SOCRATE. E se si ha voglia di grattar soltanto la testa, od e
anche.... debbo continuare? Pensa, o Callicle, cosa risponderai se le domande procedessero via via per altre parti; in somma codesta è la vita dei cinedi; non è forse indegna turpe miserabile? ed avrai il coraggio di chiamar felici costoro quando abbiano in abbondanza quello che loro occorre?

CALLICLE. Non ti vergogni, o Socrate, di tirare il discorso su tali argomenti?

SOCRATE. Sono io che lo tiro, o chi afferma così assolutamente esser felici coloro che godono, comunque godano, senza distinguere i piaceri buoni dai cattivi? Ma dimmi ancora, 495
per te son la stessa cosa il piacevole e il buono, o tra le cose piacevoli ce n'è qualcuna non buona?

CALLICLE. Risponderò che è la stessa cosa, affinchè il discorso non risulti poi incoerente se dirò che è diversa.

SOCRATE. Tu guasti, o Callicle, i primi discorsi, nè potrai continuare le indagini con me se dirai quello che non pensi.

CALLICLE. Anche tu, o Socrate. b

SOCRATE. Non fo bene io se fo questo, nè tu. Bada, caro te, che il bene non consista proprio nel godere senz'altro. Se è così, le conseguenze a cui abbiamo accennato e molte altre appaion brutte.

Callicle. Almeno a tuo parere.

Socrate. Ma tu davvero lo confermi?

Callicle. Io sì.

c L. — Socrate. E dobbiamo ragionare ammettendo che tu parli sul serio?

Callicle. Senza dubbio.

Socrate. Bene, giacchè è così, fammi questa distinzione. Chiami tu qualche cosa scienza?

Callicle. Sì.

Socrate. E non dicevi or ora che c'è una fortezza con scienza?

Callicle. L'ho detto.

Socrate. Dunque parlavi del valore come cosa diversa dalla scienza?

Callicle. Certamente.

d Socrate. E piacere e scienza sono una stessa cosa, o diverse?

Callicle. Due cose diverse, o sapientissimo Socrate.

Socrate. Ed anche il valore è cosa diversa dal piacere?

Callicle. Come no?

Socrate. Bene; teniamo a memoria questo, che Callicle d'Acharne disse: piacevole e buono esser la stessa cosa, scienza e valore cose diverse e fra loro e dal buono.

Callicle. E Socrate di Alopece non consente in questo. O sì?

e Socrate. Non consente; e nemmeno Callicle credo, quando avrà ben riflettuto. Dimmi: chi sta bene e chi sta male non credi si trovino nel caso opposto?

Callicle. Sì.

Socrate. Dunque se è opposto, gli è come a dire della sanità e della malattia; l'uomo non può essere contemporaneamente sano e malato, nè insieme perdere la sanità e guarire da una malattia.

Callicle. Cosa intendi dire?

496 Socrate. Piglia una parte qualsiasi del corpo. L'uomo soffre una malattia d'occhi, detta oftalmia?

Callicle. Come no?

Socrate. Ma allora non istà mica bene agli occhi.

Callicle. Affatto.

Socrate. Bene, quando si libera dall'oftalmia, si libera forse anche dalla sanità degli occhi, cioè da ambedue le cose insieme?

Callicle. No no.

Socrate. Sarebbe cosa veramente strana e contradittoria.

Callicle. E come! b

Socrate. Ma contrae e smette le due cose alternativamente.

Callicle. Sì.

Socrate. Avviene lo stesso della robustezza e della debolezza?

Callicle. Certo.

Socrate. Così della rapidità e della lentezza?

Callicle. Senza dubbio.

Socrate. Ed anche dei beni della felicità e dei loro opposti, i mali e l'infelicità, ne partecipa e se ne libera alternativamente?

Callicle. Senza dubbio.

Socrate. Se adunque troveremo cose che l'uomo ha insieme o di cui si libera insieme, queste non potranno essere c
il bene e il male. Siamo d'accordo in questo? Pensaci bene e rispondi.

Callicle. Oh, ne convengo senz'altro.

LI. — Socrate. Veniamo ora a quello in cui convenimmo prima. Hai detto che la fame è piacevole o molesta? Dico proprio l'aver fame.

Callicle. Molesta; ma piacevole il mangiare avendo fame.

Socrate. Anch'io, capisco, ma in ogni caso l'aver fame d
per sè stesso è molesto, no?

Callicle. Sì.

Socrate. Dunque anche l'aver sete?

Callicle. Sicuro.

Socrate. Debbo continuare in simili domande o si ammette che ogni bisogna ed ogni appetito è molesto?

Callicle. Ne convengo e non occorre che tu domandi.

Socrate. Bere avendo sete affermi tu che sia piacevole? e

Callicle. Io sì.

Socrate. Ma quell' ' avendo sete ' non vuol dire soffrendo?

Callicle. Sì.

Socrate. Ma bere è soddisfare un bisogno, e quindi piacere?

Callicle. Sì.

Socrate. Dunque anche il bere tu lo chiami godere?

Callicle. Precisamente.

Socrate. Però avendo sete.

Callicle. Certo.

Socrate. Soffrendo.

Callicle. Appunto.

Socrate. E vedi quello che ne segue? Quando tu dici ' bere avendo sete ' non metti insieme godere e soffrire? Non accade questo nello stesso tempo e nello stesso luogo, vuoi del corpo o dell'anima, che non fa differenza? È vero o no?

Callicle. È vero.

Socrate. Ma dicesti che star bene e male contemporaneamente è impossibile.

Callicle. Sì.

497 Socrate. Ed ora hai dichiarato possibile godere soffrendo.

Callicle. Pare.

Socrate. Dunque godere non è star bene e soffrire non è star male, di guisa che il piacere risulta diverso dal bene.

Callicle. Non so cosa tu vada sofisticando.

Socrate. Lo sai, ma t'infingi, o Callicle. Va pure avanti,
b affinchè tu sappia che da savio mi correggi. Non è vero che ciascuno di noi col bere cessa d'aver sete e ad un tempo di godere?

Callicle. Non intendo che cosa vuoi dire; tu continui le tue ciance.

Gorgia. No no, Callicle, rispondi, anche per riguardo a noi, e per venire ad una conclusione.

Callicle. Ma Socrate è sempre così, o Gorgia; domanda e confuta su cose da nulla, di nessun rilievo, e ribatte.

Gorgia. E che t'importa? non è colpa tua. Lasciati confutare da Socrate come vuole.

Callicle. Fa pure queste domande tenue e meschine dacchè Gorgia lo desidera. c

LII. — Socrate. Beato te, Callicle, che avesti la grande iniziazione prima della piccola [1]; non credevo che ciò fosse lecito. Rispondi dunque dal punto che ti sei interrotto, se ciascuno di noi non cessa contemporaneamente di aver sete e di godere.

Callicle. È così.

Socrate. Dunque cessa contemporaneamente dal dolore d
e dal piacere.

Callicle. Sì.

Socrate. Ma dal bene e dal male non cessa contemporaneamente, come tu hai confessato. Adesso non ne convieni più?

Callicle. Lo confesso. E che c'entra?

Socrate. Che le cose buone non sono identiche alle piacevoli nè le cattive alle moleste, perchè dalle une si cessa contemporaneamente, dalle altre no, appunto per questo che sono diverse. E come mai potrebbero le cose piacevoli e le buone esser le stesse, e così le moleste e le cattive? Se vuoi osserva anche in quest'altro modo, perchè credo che neanche da questo lato tu riesca ad un accordo con te. Guarda: i buoni non li chiami tu buoni per la presenza del bene, come e
belli i belli per la presenza della bellezza?

Callicle. Io sì.

Socrate. E chiami buoni gli stolti e i vili? Non poco dianzi, bensì chiamavi buoni i valorosi e gli assennati. Non son questi che chiami buoni?

Callicle. Certo.

Socrate. Bene. Non hai ancora veduto godere un ragazzo stolto?

Callicle. Sì.

Socrate. E non vedesti ancora godere un uomo stolto?

Callicle. Credo bene. Ma che c'entra codesto?

(1) Allude ai due gradi d'iniziazione nei misteri Eleusini.

Socrate. Nulla. Tu rispondi.

Callicle. Sì.

498 Socrate. E un uomo di giudizio soffrire e godere?

Callicle. Anche.

Socrate. E chi gode o soffre di più, gli assennati o gli stolti?

Callicle. Non credo che ci sia gran differenza.

Socrate. Basta anche questo. In guerra vedesti mai un vigliacco?

Callicle. E come no?

Socrate. All'allontanarsi del nemico chi ti parve che godesse di più, i vili o i valorosi?

b Callicle. E gli uni e gli altri, in egual grado o presso a poco.

Socrate. Non importa. Godono adunque anche i vili?

Callicle. E come!

Socrate. Ed anche gli stolti naturalmente.

Callicle. Sì.

Socrate. E all'accostarsi del nemico si rammaricano soltanto i vili od anche i valorosi?

Callicle. E gli uni e gli altri.

Socrate. In egual misura?

Callicle. Forse più i vili.

Socrate. E quando s'allontanano non godono più?

Callicle. Forse.

Socrate. Dunque soffrono e godono quasi nella stessa mi-
c sura e stolti e assennati e vili e valorosi, come tu dici, e più i vili che i valorosi.

Callicle. Sì.

Socrate. Ma gli assennati e i valorosi son buoni, i vili e gli stolti cattivi?

Callicle. È vero.

Socrate. Dunque godono e soffrono pressochè in egual misura e i buoni e i cattivi?

Callicle. Appunto.

Socrate. Dunque e buoni e cattivi son buoni e cattivi pressochè in egual misura? o i cattivi sono anche in maggior grado buoni e cattivi?

LIII. — CALLICLE. Non so davvero cosa tu dica. d

SOCRATE. Non sai che i buoni son buoni per la presenza del bene e i cattivi per la presenza del male? e che i beni sono i piaceri e i mali i dolori?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Dunque a chi gode son presenti i beni, cioè i piaceri dal momento che godono.

CALLICLE. E come no?

SOCRATE. Dunque per la presenza dei beni son buoni coloro che godono?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. E a chi soffre non sono presenti i mali, cioè i dolori?

CALLICLE. Certo.

SOCRATE. Tu dici che i cattivi son cattivi per la presenza e
dei mali; o non lo affermi più?

CALLICLE. Io sì.

SOCRATE. Dunque son buoni quelli che godono e cattivi quelli che soffrono?

CALLICLE. Senza dubbio.

SOCRATE. E chi più gode è più buono, chi meno, meno, e chi presso a poco, presso a poco.

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Tu asseveri che godono e soffrono poco diversamente gli assennati e gli stolti, i vili e i valorosi, e forse più i vili?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Calcola dunque insieme a me che cosa segue da
codeste premesse. Un proverbio dice: è due e tre volte bello 499
ripetere e meditare le cose belle. Dunque noi diciamo buono
l'assennato e valoroso; no?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Cattivo lo stolto e vile.

CALLICLE. Certamente.

SOCRATE. E poi che è buono chi gode?

CALLICLE. Già.

SOCRATE. E cattivo chi soffre?

Callicle. Sicuro.

Socrate. Che il buono e il cattivo soffrono e godono egualmente, e forse più il cattivo?

Callicle. Sì.

Socrate. Dunque egli diventa cattivo e buono come il
b buono, anzi è più buono il cattivo? Non ne consegue questo e quanto s'è detto sopra [1], quando si afferma l'identità del piacevole e del buono? Non è una conseguenza necessaria, o Callicle?

LIV. — Callicle. È un pezzo che ti sto ad ascoltare, o Socrate, e rispondo sempre sì, vedendo che se uno ti concede una cosa anche per celia, tu vi ti appigli, contento come i ragazzi. Ma che proprio tu abbia a supporre che nè io nè un altro qualunque sappia distinguere fra piaceri buoni e cattivi?

Socrate. Ahi ahi, o Callicle! come sei mariuolo, e mi tratti
c da bimbo, ora parlando in un modo ora in un altro e ingannandomi. Eppure non credevo da principio che mi avresti deliberatamente ingannato essendomi amico. Ma ne fui deluso e secondo l'antico proverbio mi convien fare buon viso a cattivo gioco, e accettare quel che mi dai. E ciò è appunto questo che hai detto, esservi piaceri buoni e piaceri cattivi; no?

Callicle. Sì.

d Socrate. Saranno buoni gli utili, cattivi i nocivi?

Callicle. Certamente.

Socrate. Utili quelli che recano qualche bene, nocivi quelli che recano qualche male?

Callicle. Sicuro.

Socrate. Intendi per esempio quei piaceri materiali del mangiare e del bere che citammo poco fa? quelli che producono al corpo sanità o vigore od altro vantaggio fisico son buoni, quelli che producono il contrario cattivi?

Callicle. Certamente.

---

(1) Vedi p. 494 A-495 A.

Socrate. E così i dolori, son essi in parte buoni, in e
parte cattivi?

Callicle. Come no?

Socrate. Dunque e dei piaceri e dei dolori bisogna eleggere e porre in atto i buoni?

Callicle. Sicuro.

Socrate. E i cattivi no?

Callicle. Evidentemente.

Socrate. Di fatti, se ben ricordi, a me e a Polo parve che tutto si debba fare per il bene. Ne convieni tu che lo scopo di tutte le azioni è il bene, che per esso bisogna fare ogni cosa e non il bene per altri fini? Concedi tu qui il
tuo terzo voto? 500

Callicle. Io sì.

Socrate. Dunque tutto si deve fare per il bene, anche le cose piacevoli, non il bene per i piaceri.

Callicle. Certo.

Socrate. E distinguere i piaceri buoni dai cattivi è cosa che possono far tutti, ovvero occorre una persona esperta?

Callicle. Una persona esperta.

LV. — Socrate. Rammentiamoci quello che io diceva a Polo e a Gorgia. Dicevo, se ben ricordi, esservi preparazioni
intese puramente a procurar piacere senza conoscere il me- b
glio e il peggio, ed altre che distinguono il bene e il male. Alle prime assegnai l'esperienza, non già l'arte, della cucina, alle seconde la medicina. E in nome del dio degli amici, o Callicle, non ti mettere in mente di scherzare con me e di rispondere quel che vien viene contro la tua opinione, nè
prendere quel che dico come se io celiassi. Vedi che si tratta c
qui di una materia che ciascuno fornito di un po' di giudizio deve prendere sul serio più di tutte le altre, cioè quale sia il vero modo di vivere; se quello a cui tu mi esorti, di fare ciò che s'addice ad uomo, cioè parlare al popolo, esercitar la retorica, darsi alla vita politica come fate voi, o seguire la vita filosofica, e in che cosa questo modo differisca da
quello. Forse il meglio è distinguere, come io cominciai a d
fare, e distinguendo accordarci fra noi, e se questi son due

generi di vita, osservare in che differiscano fra loro, e quale
sia da seguire. Ma forse non hai ancora ben compreso quel
che dico.

CALLICLE. No davvero.

SOCRATE. Parlerò più chiaro. Giacchè s'è convenuto che
esiste il bene ed esiste il piacere e che il piacere è diverso
dal bene, e che esiste uno studio e una preparazione per ac-
quistarli, cioè la ricerca del piacere e la ricerca del bene,
c — ma prima di tutto tu conferma o nega questo. Lo confermi?

CALLICLE. Così dico anch'io.

LVI. — SOCRATE. Su via, dichiara se ti par vero ciò che
dicevo a costoro [1]. Dicevo che quella del cuoco non mi pare
un'arte, ma un'esperienza; la medicina sì, perchè questa ha
501 esplorato la natura dell'oggetto da essa curato e la causa di
ciò che essa fa e può darne ragione. L'altra invece, intesa
al piacere, a cui rivolge ogni sua cura, vi si dedica affatto
senz'arte, non ha investigato nè la natura nè la causa del
piacere, procede alla cieca senza riflettere e soltanto con
la pratica e con l'esperienza conserva memoria di ciò che
b suole avvenire, e con ciò procura i piaceri. Guarda per-
tanto se ciò ti sembra dimostrato abbastanza e se anche per
l'anima vi siano di tali mezzi, gli uni a regola d'arte che
mirano al bene dell'anima, altri che non se ne danno pen-
siero e badano soltanto al modo di recarle piacere e della
qualità migliore o peggiore dei piaceri non si curano nè
c gliene importa, mirando solo, come pel corpo, a dilettare, sia
bene sia male. A me pare, o Callicle, che ci siano, e queste
chiamo adulazione o lusinga del corpo e dell'anima e di
qualsiasi altra cosa in cui uno coltivi il diletto, non occu-
pandosi punto del meglio e del peggio. Tu consenti con noi
in questa opinione o no?

CALLICLE. Io no, ma te lo concedo affinchè tu arrivi alla conclusione e per far piacere qui a Gorgia.

---

(1) Vedi cap. XVIII-XX.

Socrate. E si possono usare questi mezzi per un'anima d
sola, ma non per due o per molte?

Callicle. Anche per due e per molte.

Socrate. Dunque si possono lusingare anche tutte insieme senza badare al meglio?

Callicle. Credo bene.

LVII. — Socrate. E puoi nominare le occupazioni di questa specie? o piuttosto, se ti piace, io ti interrogherò e quando ne nominerò una che ti sembri essere tra quelle, rispondi sì, e per le altre no. Cominciamo dall'auletica [1]. Ti pare che
sia tra quelle che mirano soltanto al piacere nè d'altro si e
curano?

Callicle. A me par di sì.

Socrate. E così le altre di questa specie, come la citaristica delle gare pubbliche?

Callicle. Sì.

Socrate. Ebbene, la preparazione dei cori e la poesia ditirambica non ti sembra della stessa specie? Credi che Cinesia, figlio di Meleto [2], pensasse a dir cose da rendere mi-
gliori gli uditori, e non invece a divertire gli spettatori? 502

Callicle. Per Cinesia la cosa è chiara.

Socrate. E ritieni che suo padre Meleto cantasse al suono della cetra mirando al meglio? Costui poi neanche al diletto, perchè annoiava il pubblico. Ma guarda; non ti pare che il canto alla cetra e tutta la poesia dei ditirambi sieno stati inventati soltanto pel diletto?

Callicle. A me sì.

Socrate. E la solenne e mirabile poesia tragica a che si b
adopera? Secondo te la sua cura e il suo scopo è soltanto di divertire il pubblico, od anche di contrastare ad esso, e se v'è cosa piacevole e gradita ma cattiva, di non dirla, e in-

---

(1) Il sonar la tibia, strumento simile al clarinetto, era il genere di musica meno considerato.

(2) Poeta ditirambico. A lui si attribuiva la corruzione di questo genere di poesia.

vece di dire e di cantare cose spiacevoli ma utili, sia che divertano o no? A che ti pare che tenda la poesia tragica?

CALLICLE. È chiaro, o Socrate, ch'essa è più intesa al
c piacere e a divertire gli spettatori.

SOCRATE. E questo, o Callicle, non dicevamo or ora che è adulazione?

CALLICLE. Sicuro.

SOCRATE. Bene. Spogliando la poesia del canto del ritmo e del metro, quel che rimane non è un semplice discorso?

CALLICLE. Necessariamente.

SOCRATE. E tali discorsi non si esercitano innanzi a numeroso popolo?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Dunque la poesia è una specie di orazione pubblica?

d CALLICLE. Pare.

SOCRATE. Così sarebbe un'orazione retorica; non ti pare che i poeti in teatro facciano della retorica?

CALLICLE. A me sì.

SOCRATE. Abbiamo qui scoperto una retorica innanzi ad un pubblico di ragazzi di donne di uomini, di servi e di liberi, retorica che stimiamo ben poco, perchè affermiamo che è adulatoria.

CALLICLE. Certo.

LVIII. — SOCRATE. Bene. E cosa è la retorica rivolta al
e popolo ateniese e ai popoli delle altre città composti di uomini liberi? Ti pare che gli oratori parlino sempre per il meglio, mirando coi loro discorsi a rendere migliori i cittadini, o che anch'essi, intesi a gratificare i cittadini posponendo il bene pubblico al loro proprio, parlino ai popoli come a ragazzi, con l'unica mira di far loro piacere e nulla curandosi se con ciò diventino migliori o peggiori?

503 CALLICLE. Non mi fai una domanda semplice; vi sono oratori che parlano solleciti del bene pubblico ed altri che fanno quello che tu dici.

SOCRATE. Basta. Anche se la domanda è doppia, l'un genere sarebbe sempre adulazione e turpe oratoria; l'altro invece

bello, cioè il procurar di rendere migliori le anime dei cittadini e lottare dicendo le cose migliori, sieno esse piacevoli o moleste al pubblico. Ma tale retorica tu non la ve- b
desti mai. Se puoi nominare uno di questi oratori, perchè non lo nomini?

CALLICLE. A dir vero dei viventi non saprei citarne nessuno.

SOCRATE. E degli anteriori ne conosci alcuno, per opera del quale gli Ateniesi, prima peggiori, da quando cominciò a parlar lui diventarono migliori? Io non ne conosco davvero.

CALLICLE. Come? non senti che ottimo fu Temistocle, e c
Cimone e Milziade, e Pericle stesso, morto or non è molto e che tu stesso hai udito?

SOCRATE. Se è vera quella che prima tu chiamasti una virtù, cioè di soddisfare gli appetiti propri e quelli degli altri. Se invece è vera virtù quella che in seguito fummo costretti ad ammettere, cioè di contentare gli appetiti che soddisfatti rendono l'uomo migliore e non quelli che lo ren- d
don peggiore, e se è vero che questa è un'arte, sai dire se un uomo tale ci fu mai?

CALLICLE. Non so che dire.

LIX. — SOCRATE. Se bene cercherai, troverai. Vediamo osservando pacatamente se qualcuno di coloro fu tale. L'uomo buono che parla per il bene non parlerà a caso, bensì mirando a qualche cosa; no? come tutti gli altri lavoratori, e
mirando al proprio lavoro, non scelgono a caso le parti dell'opera, ma quelle conformi al modello di ciò che fanno. Guarda, se vuoi, i pittori, i costruttori di case e di navi e qualunque altro lavoratore; ciascuno mette i pezzi in un dato ordine e li fa adattare l'uno all'altro in modo conve- 504
niente, fino a che riesca un tutto bene ordinato ed armonico. Gli altri lavoratori, anche quelli che or ora dicevamo occuparsi del corpo, maestri di ginnastica e medici, ornano anch'essi e ben compongono le membra. Siam d'accordo che sia così o no?

CALLICLE. Sia pur così.

Socrate. Una casa che abbia conseguito un'ordinata disposizione sarà buona; ma se disordinata, cattiva?

Callicle. Sì.

Socrate. E così una barca?

b Callicle. Certo.

Socrate. E altrettanto si può dire dei nostri corpi?

Callicle. Sicuro.

Socrate. E l'anima? sarà buona col disordine, o con l'ordine e con una certa eleganza?

Callicle. Da quanto precede bisogna assentire anche in questo.

Socrate. E qual nome ha nel corpo la cosa che risulta dall'ordinata disposizione?

Callicle. Vuoi forse dire la salute e la forza.

c Socrate. Appunto. E qual nome ha nell'anima la cosa che vi penetra dall'ordinata disposizione? pròvati a cercare e dirne il nome, come pel corpo.

Callicle. Perchè non lo dici tu stesso, o Socrate?

Socrate. Se preferisci, lo dirò io; e qualora ti sembri che io parli bene, assenti; se no, oppugnami e non lasciar passare. A me pare che l'ordine del corpo abbia nome salubrità, da cui nasce la salute e ogni altra bella qualità fisica. È vero o no?

Callicle. È vero.

d Socrate. E che l'ordine e gli ornamenti dell'anima abbian nome di legittimità e legge, da cui provengono gli uomini ordinati e disciplinati. Sì o no?

Callicle. Sia.

LX. — Socrate. Dunque a ciò mirando quell'oratore, artista e buono, adatterà alle anime i suoi discorsi e volgerà le sue azioni e le elargizioni che farà e i gravami che imporrà,
e sempre dominato dal pensiero che nelle anime de' suoi concittadini nasca la giustizia e sia rimossa l'ingiustizia, che vi spunti la temperanza e venga rimossa l'incontinenza, che ogni altra virtù vi fiorisca e il vizio sia represso. Ne convieni o no?

Callicle. Lo concedo.

Socrate. Che giova, o Callicle, rimpinzar di cibi e di bevande squisite un corpo malato e mal ridotto, o d'altro che

non gli gioverà punto, e più probabilmente gli nuocerà? È così?

CALLICLE. Sia pure.

SOCRATE. Perchè non credo giovi all'uomo vivere col 505 corpo in misere condizioni. Così anche la vita diventa misera; non è vero?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Dunque anche soddisfare gli appetiti, come mangiar quanto si vuole avendo fame, bere avendo sete, i medici per lo più lo permettono ai sani, ma non lasciano quasi mai all'ammalato riempirsi di quanto desidera. Ne convieni o no?

CALLICLE. Io sì.

SOCRATE. E rispetto all'anima non è lo stesso? fino a che b è cattiva, perchè stolta incontinente ingiusta ed empia, bisogna frenarla nelle passioni nè permetterle di fare se non quello per cui diverrà migliore. Lo credi o no?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Perchè così è meglio per l'anima?

CALLICLE. Certo.

SOCRATE. Ma il rattenerla da quello che desidera è castigare?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Dunque per l'anima il castigo è migliore della dissolutezza, contrariamente a quello che poco fa tu credevi.

CALLICLE. Non so cosa tu dica, o Socrate; interroga un c altro.

SOCRATE. Quest'uomo non tollera d'essere avvantaggiato nè di soffrire egli stesso quello di cui appunto si discorre, d'esser castigato.

CALLICLE. Nè a me importa niente il soggetto del tuo discorso e ti ho dato questa risposta per riguardo a Gorgia.

SOCRATE. Bene; e che si fa adesso? si lascia il discorso a mezzo?

CALLICLE. Fa tu.

SOCRATE. Dicono che non è permesso di lasciare a mezzo d neanche i miti, ma che bisogna aggiungervi la testa perchè

non vadano girando acefali[1]. Dunque rispondi anche al resto affinchè il nostro discorso riceva una testa.

LXI. — Callicle. Quanto sei violento, Socrate. Se darai retta a me, lascerai stare questo discorso o converserai con qualche altro.

Socrate. E chi altri vuole? No, no, non lasciamo il ragionamento incompiuto.

Callicle. E non potresti continuare tu solo, o discorrendo da te o rispondendo a te stesso?

e Socrate. Per trovarmi nel caso accennato da Epicarmo[2]: 'sarò capace io solo di dire quello che prima dicevano in due?' Eppure forse è necessario. Ma se così faremo, bisogna che siam tutti animati da emulazione di sapere quanto c'è di vero in quello che diciamo e quanto di falso, essendo
506 un vantaggio comune che ciò risulti chiaro. Io dunque esporrò il mio pensiero. Se a qualcuno di voi pare che io conceda a me stesso quello che non è, deve intromettersi e confutarmi. Perchè quello che dico non lo dico sapendolo, ma lo cerco insieme con voi, di guisa che se parrà che l'oppositore dica cosa seria, sarò il primo a dargli ragione. Intanto pongo la questione se debbasi compiere il discorso; se non volete, smettiamo e andiamo via.

Gorgia. A me non pare, o Socrate, che sia il caso di an-
b darsene, ma piuttosto che tu arrivi in fondo, e ritengo che anche gli altri la pensino egualmente. Io pure ho voglia di sentirti esporre il resto.

Socrate. Veramente, o Gorgia, io avrei continuato volentieri a discorrere con Callicle, fino a che gli avessi dato la risposta di Anfione in cambio di quella di Zeto[3]. Ma giacchè tu, o Callicle, non vuoi finire insieme il ragionamento,

---

(1) Pare che accenni alla credenza che lasciare a mezzo i miti religiosi attirasse l'ira degli dèi.

(2) Medico, filosofo, ma più celebre come poeta comico. Fiorì in Sicilia al tempo delle guerre persiane.

(3) Intendi: io avessi dimostrato la legittimità della vita filosofica accanto alla vita pratica. Cfr. c. XLI.

almeno intromettiti se odi da me qualche cosa mal detta. Se mi confuterai, non me la prenderò con te come tu con c
me, ma ti proclamerò mio gran benefattore.

Callicle. Ottimo Socrate, termina pure da te solo.

LXII. — Socrate. Odimi adunque riassumere da capo il discorso. Il piacevole e il buono son la stessa cosa? No, come siam convenuti con Callicle. Si deve usar del piacere per il bene o il bene per il piacere? Il piacere per il bene. Piacevole è quello per la cui presenza sentiamo diletto, e bene d
quello per la cui presenza siam buoni? Certo. Ma noi siam buoni e tutte le cose buone son tali quando è presente qualche virtù? A me pare necessario, o Callicle. Ma la virtù propria di ciascuno, anche d'un arnese, del corpo, dell'anima e d'ogni animale, non viene a casaccio, ma dall'ordine, dalla dirittura, dall'arte propria di ciascuno: è vero? Io per me assento. Dunque la virtù di ciascuno è cosa disposta e abbellita e
dall'ordine? Direi di sì! Quindi l'ordine proprio di ciascuna cosa ingenerato in essa renda gli esseri buoni? Sì. Quindi l'anima che ha l'ordine suo proprio è migliore di quella disordinata? Necessariamente. Ma l'anima che ha l'ordine è ordinata? Come no? La ordinata è assennata? Necessariamente. Dunque l'anima assennata è buona. Io non posso dire che 507
questo, mio caro Callicle; se tu hai altro da osservare, spiegati.

Callicle. Continua pure mio caro.

Socrate. Dico che se l'anima assennata è buona, quella temprata nel modo opposto è cattiva; tale era la stolta e la incontinente. Certo. L'uomo assennato fa ciò che è conveniente verso gli dèi e gli uomini, che non sarebbe assennato se facesse il contrario. È proprio così. Facendo ciò che è b
conveniente verso gli uomini, farà cosa giusta, e verso gli dèi pia, e chi compie azioni giuste e pie è di necessità giusto e pio. Così è. Ma necessariamente anche valoroso, che non sarebbe da uomo assennato nè cercare nè fuggire ciò che non si conviene, ma fuggire invece e cercare ciò che si deve, siano fatti, uomini, piaceri, dolori, e tener fermo e resistere quando si deve. Così, o Callicle, segue necessaria- c
mente che l'uomo assennato, come abbiamo detto, essendo

giusto valoroso e pio, è perfettamente buono; che l'uomo
buono fa benissimo quello che fa, e chi opera bene è felice e
beato, e il cattivo che opera male è infelice. Costui sarebbe
l'opposto dell'assennato, quel dissoluto che tu esaltavi.

LXIII. — Io affermo che le cose stanno in tal modo e che
questa è la verità. E se questa è la verità, chi vuole essere
d felice deve cercare ed esercitare la temperanza, fuggire a
perdifiato la dissolutezza e procurare anzitutto di non aver
bisogno di castighi; ma se ne ha bisogno egli stesso od altro
essere caro, sia persona sia città, deve applicargli il castigo
se ha da essere felice. Questo è il punto a cui vuolsi mi-
rare nella vita e dirigendo tutti gli sforzi propri e della città
a ciò che siavi giustizia e temperanza per esser felici; non
e lasciare sbrigliati gli appetiti e adoperarsi a soddisfarli, cosa
triste e impossibile, facendo la vita del brigante. E in vero
costui non può essere persona grata nè ad uomini nè a
dèi, perchè refrattario alla società; e dove manca l'attitu-
dine sociale, non è possibile affezione. Dicono i saggi che
508 anche il cielo la terra gli dèi gli uomini son tenuti insieme
dall'affetto dalla costumatezza dalla temperanza dalla giu-
stizia, e che appunto per questo l'universo è detto *cosmos*,
cioè ordine, e non già disordine e dissolutezza. A me pare
che tu, pur così colto, non ponga attenzione a questo, e che
l'eguaglianza proporzionale molto può fra gli uomini e fra
gli dèi; tu credi invece che bisogna coltivare la soperchieria,
e trascuri la matematica. Bene; o bisogna confutare questo
ragionamento e provare che i felici non sono felici per l'ac-
b quisto della giustizia e della temperanza, o se questo è vero,
esaminar ciò che ne deriva. Derivano, o Callicle, tutte le
conseguenze per cui tu mi chiedesti se parlavo sul serio,
cioè che bisogna accusare sè stesso e il figlio e l'amico
quando pecca e che a ciò bisogna adoperare la retorica, e
c quello che, secondo te, Polo concede per pudore, era dunque
vero, cioè che l'offendere, com'è più brutto, così è peggio
dell'essere offeso; e per essere veramente oratore bisognerà
esser giusto e intendente di giustizia; ed anche ciò, a detta
di Polo, Gorgia concesse per vergogna.

LXIV. — Così stando le cose, vediamo qual sia codesto
rimprovero che mi fai, e se tu abbia ragione di dire che io
non son capace di aiutare e salvare dai maggiori pericoli
nè me nè amici e familiari, che sono in balìa del primo
venuto come i cittadini privi dei diritti civili, sia che voglia d
percuotermi in faccia (è questo l'argomento principe del tuo
discorso) o togliermi i beni o cacciarmi in esilio e all'estremo
anche uccidermi; che trovarsi in tale condizione è la cosa
più brutta, secondo il tuo ragionamento. Quale sia il mio
s'è detto più volte, ma nulla vieta di ripeterlo. Dico che il
venir percosso in faccia ingiustamente, ferito o derubato dai e
tagliaborse non è la cosa più brutta; ma più brutto e peg-
gio è il percuotere me e le cose mie ingiustamente, il ferirmi,
il derubarmi, il farmi schiavo, il penetrare in casa mia, con
iscasso, e in generale offender me e la roba mia è più
brutto e peggio per l'offensore che per me che son l'offeso.
Tali risultati dei nostri precedenti discorsi stan là rigidi e 509
incatenati (permetti l'immagine alquanto grossolana) da ra-
gionamenti di ferro e d'acciaio, almeno come ora apparisce,
e se tu o qualcuno più ardito di te non li scioglierà, non è
possibile concludere altrimenti che così. Del resto ripeto sem-
pre che ignoro come stian le cose, ma so che di quanti ho
incontrati nessuno parla altrimenti senza rendersi ridicolo.
Per me adunque le cose stan così; e se stanno così e l'in- b
giustizia è il maggior male per chi la commette, e se è possi-
bile ancor maggiore di questo, che è pur grandissimo, quando
non venga punita, qual è l'aiuto per cui l'uomo diviene ve-
ramente ridicolo ove non possa prestarlo a sè stesso? Non
è forse quello che gli risparmierà il massimo danno? Certo
il non poter dare questo aiuto nè a sè nè ad amici e fami-
gliari è la cosa più brutta; viene seconda l'incapacità di aiu-
tarsi contro il secondo danno, terza contro il terzo e così c
via secondo la grandezza di ciascuno; così stanno in grada-
zione e la bellezza del potersi aiutare e la vergogna di non
potere. Le cose, o Callicle, sono altrimenti di così?

Callicle. Non altrimenti.

LXV. — Socrate. Dunque di due mali, il fare e ricevere

ingiuria, dico che farla è maggiore, riceverla minore. Di che cosa pertanto dovrà provvedersi l'uomo per aiutarsi in
d modo da ottenere ambedue i vantaggi, quello del non offendere e quello del non venire offeso? potenza o volontà? Intendo questo: non sarà offeso se non vorrà, o se si procurerà il potere di non essere offeso?

CALLICLE. È evidente, se si procurerà questo potere.

SOCRATE. E per non offendere basterà che voglia? od an-
e che per questo dovrà provvedersi d'una potenza e d'un'arte, non apprendendo e non esercitando le quali commetterà ingiustizia? E perchè non mi rispondi, o Callicle, se ti pare che io e Polo siamo stati a ragione costretti nel precedente discorso a confessare che nessuno opera male volendolo, ma sempre senza volerlo?

510 CALLICLE. Sia pur così, o Socrate, tanto che tu arrivi al termine del ragionamento.

SOCRATE. Dunque bisogna procurarsi un potere e un'arte anche per non offendere.

CALLICLE. Certo.

SOCRATE. E qual'è mai l'arte che procura i mezzi di non essere offeso il meno possibile? Guarda se sei della mia opinione. A me sembra essere questa: essere principe o tiranno nella città, o partigiano della costituzione vigente.

b CALLICLE. Vedi, Socrate, come son pronto a lodarti quando esci con qualche bella idea! Ora mi pare che tu abbia parlato benissimo.

LXVI. — SOCRATE. Guarda se ti pare che io dica bene anche questo: credo con gli antichi sapienti che ciascuno sia più amico dell'altro quando è simile [1]. Lo credi anche tu?

CALLICLE. Io sì.

SOCRATE. Dunque se regna un tiranno feroce ignorante
c e v'è in città uno migliore di lui, il tiranno lo temerà e non potrà mai diventargli amico di cuore.

---

(1) Anche in Grecia correva il proverbio che Dio appaia sempre il simile al suo simile.

Callicle. È vero.

Socrate. E se v'è uno molto peggiore di lui, nemmeno; il tiranno lo disprezzerà nè lo prenderà sul serio come amico.

Callicle. Anche questo è vero.

Socrate. Rimane dunque unico amico serio al tiranno chi avendo lo stesso carattere e lodando e biasimando le stesse cose, s'adatti a rimaner soggetto al principe. Costui avrà grande potere in tale città e nessuno lo offenderà impune- d
mente. Non è così?

Callicle. Sì.

Socrate. Quindi se in quella città un giovine pensasse: 'come potrei diventar molto potente e in condizione che nessuno mi offenda?' ecco pronta la via: avvezzarsi fino da ragazzo ad avere gli stessi gusti del padrone e procurare di somigliargli quanto più può. Non è vero?

Callicle. Sì.

Socrate. Costui, secondo voi, riuscirà a non essere offeso e
e ad aver gran potere.

Callicle. Certo.

Socrate. Ma riuscirà ancora a non offendere? o ben lungi da ciò, qualora somigli al principe ingiusto ed abbia gran potere su di lui? Credo che invece questa sia una preparazione dei mezzi per offendere quanto mai e di non essere punito. È vero?

Callicle. È evidente.

Socrate. Quindi sarà afflitto dal massimo male, perverso e 511
guasto nell'animo per limitazione del padrone e pel suo potere.

Callicle. Non so come, o Socrate, tu volti sempre il discorso di su e di giù. Non sai che cotesto imitatore ucciderà volendo quell'altro che non imita e lo spoglierà di tutto?

Socrate. Lo so, caro Callicle, se non sono sordo, perchè b
lo intesi da te, e poc'anzi da Polo e molte volte da quasi tutti gli altri cittadini. Però anche tu lasciati dire che lo ucciderà, se vorrà, ma egli malvagio ucciderà un uomo buono.

Callicle. Ed è questa la cosa più deplorevole?

Socrate. No per chi ha giudizio, come il ragionamento dimostra. Credi tu che l'uomo non debba attendere ad altro

che a vivere il più possibile e studiare le arti che ci salvano
c dai pericoli, come la retorica che tu mi esortavi a studiare, quella che salva nei tribunali?

CALLICLE. Sicuro, e credo di darti un buon consiglio.

LXVII. — SOCRATE. Ma caro mio, ti par nobile anche l'arte di nuotare?

CALLICLE. A me no.

SOCRATE. Eppure anche questa salva la gente da morte quando si trova nel caso che occorra. Che se ti pare umile,
d te ne citerò una maggiore, quella del pilota, che salva dagli estremi pericoli non solo la vita, ma pur anche gli averi, come la retorica; ma quella se ne sta umile e semplice, e non va altera e pomposa come operasse qualcosa di grande. Essa fa le stesse cose della retorica, e quando ti ha salvato nel traghettarti da Egina a qui, ti prende due oboli; se dall'Egitto o dal Ponto, dopo un tanto beneficio di aver sal-
e vato, come dicevo, te, i figliuoli, gli averi, la moglie, quando ti sbarca nel porto ti prende al sommo due dramme, e il possessore di quell'arte, sceso a terra, passeggia presso il mare e la sua nave in modesta figura. E ciò, credo, perchè non sa calcolare (cosa molto oscura) a quali de' passeggieri abbia giovato non lasciandoli andare a picco e a quali nociuto,
512 sapendo che non li sbarcò punto migliori nè di corpo nè di anima di quando s'erano imbarcati. Egli calcola che se uno afflitto nel corpo da gravi ed incurabili malattie non annegò, è infelice per non esser morto e non ebbe da lui alcun beneficio; e se uno ha molte e incurabili malattie nell'anima, ben più preziosa del corpo, costui avrà forse da vivere e gli si gioverà salvandolo dal mare o dai tribunali o da qualsiasi
b altra cosa? Egli sa che agl'infelici è meglio non vivere, perchè devono necessariamente viver male.

LXVIII. — Perciò il pilota non usa vantarsi, eppur ci salva; e nemmeno il meccanico (1), che talvolta può salvare, non meno del capitano, nonchè del pilota, e di qualunque altro;

(1) Allude alle macchine militari.

di fatti salva talvolta intere città. Ti pare che stia a livello dell'oratore forense? Eppure, o Callicle, se egli volesse magnificare l'opera propria, come fate voi ci inonderebbe di c
parole persuadendoci a fare il meccanico, che al paragone tutto il resto è nulla. E il suo discorso è serio. Nondimeno tu tieni a vile lui e l'arte sua, lo chiameresti meccanico per disprezzo, nè daresti tua figlia in moglie a suo figlio, nè la figlia di lui al tuo. Eppure, stando alle lodi che tu tributi al tuo mestiere, con qual diritto disprezzi il meccanico e gli altri che sopra nominai? So bene che dirai essere d
tu migliore e di miglior famiglia; ma se migliore non è quello che dico io e se la virtù consiste appunto nella capacità di salvare sè e la roba propria in qualunque condizione uno si trovi, divien ridicolo il disprezzo del meccanico, del medico e delle altre arti intese a salvare. Ma, beato te, bada che la cosa nobile e la buona non sia ben altra che il salvare e l'essere salvato. Certo è piacevole il vivere, ma del quanto chi è veramente uomo non deve preoccuparsi nè essere troppo attaccato alla vita, in ciò affidandosi a Dio e al e
detto delle donne che nessuno possa sfuggire al destino. Deve invece d'ora innanzi studiarsi di vivere nel miglior modo questo tempo che vivrà, uniformandosi alla costituzione della città in cui abita, e quindi tu alla democrazia 513
ateniese, se vuoi riuscire gradito ai concittadini e divenir molto potente nella città. Guarda se questo giovi a te e a me, perchè non ci tocchi quando si dice toccasse alle donne tessale che tiran giù la luna [1]. In codesta via di acquistar potere nella propria città s'arrischia quanto abbiamo di più caro. Se credi che qualcuno t'insegni un'arte da renderti grande qui discordando dalla costituzione, sia in me- b
glio sia in peggio, non fai un giusto calcolo, o Callicle. Perchè non bisogna essere imitatore, ma sostanzialmente eguale se vuoi fare qualche cosa di sincero per ottenere l'affetto del

(1) Intendi di perdere gli occhi e i figliuoli, secondo una superstizione riferita da Suida.

popolo ateniese ed anche, quello del figliuolo di Pirilampo[1]. Chi adunque ti renderà in tutto eguale a costoro, questi ti renderà ciò che tu desideri, politico e retorico. A tutti piace
c sentir pronunziare discorsi conformi al proprio carattere, e si disgustano se son diversi. Purchè tu non sia d'altra opinione, carissimo mio. Hai qualcosa da osservare Callicle?

LXIX. — Callicle. Non so come, pur mi pare che tu parli bene; ma provo quello che provano i più, di non persuadermi pienamente.

Socrate. È l'amore del popolo, o Callicle, insito nell'anima tua, che mi è d'ostacolo. Ma se esamineremo ripe-
d tutamente e meglio queste cose, forse ti persuaderai. Ricordati però che abbiam detto esservi due modi di prepararsi alla cura del corpo, l'una occupata del piacere, l'altra del bene, non assecondando ma lottando. Non abbiam definito questo allora?

Callicle. Sì.

Socrate. Che quella rivolta al piacere è ignobile e non altro che adulazione; no?

e Callicle. Sia pur così se vuoi.

Socrate. L'altra che tende a rendere ottimo ciò che curiamo, sia corpo od anima.

Callicle. Sicuro.

Socrate. Dunque dobbiam metterci a curare la città e i cittadini rendendo quanto è possibile buoni i cittadini stessi?
514 Senza di ciò, come abbiamo veduto, non c'è alcun vantaggio a recare qualsiasi altro beneficio, se non è ottimo il sentimento di coloro che devono disporre di grandi somme o esercitare una magistratura od altro potere. Poniamo che sia così?

Callicle. Se ti piace, sia pure.

Socrate. Se ci esortassimo l'un l'altro ad occuparci di quella parte degli affari pubblici che son le maggiori costruzioni, come di mura, di arsenali, di grandiosi templi, do-
b vremmo noi anzitutto osservare ed esaminare noi stessi, se

(1) Cfr. sopra la Nota a p. 1[illegible]9.

abbiamo imparato l'arte del costruire e da chi? sarebbe o no necessario?

Callicle. Certamente.

Socrate. In secondo luogo, se abbiamo mai costruito un edificio privato o per qualche amico o per noi e se questo è bello o brutto; e se trovassimo d'avere avuto buoni ed
insigni maestri e indicare molti edificî costruiti da noi insieme c
con loro e molti anche da noi soli dopo avere lasciato i maestri: in questo caso sarebbe da uomini di giudizio dedicarci alle opere pubbliche. Se invece non avessimo da indicare nè alcun maestro nè alcun edifizio, ovvero molti ma di nessun valore, sarebbe stoltezza metterci nei lavori pubblici ed esortarci l'un l'altro ad occuparsene. Ti pare ben detto o no? d

Callicle. Benissimo.

LXX. — Socrate. Così è in tutto. Per esempio se volendo darci ad un pubblico esercizio ci esortassimo l'un l'altro a intraprenderlo come fossimo ormai buoni medici, io certo esaminerei te e tu me: ' Per gli dèi, Socrate stesso come sta di salute? c'è qualcuno, servo o libero, guarito da Socrate? '
e anch'io farei su te simili indagini. Se non trovassimo nes- e
suno ridotto in migliori condizioni fisiche da noi, nè forestiero nè cittadino, nè uomo nè donna, perdio, o Callicle, non sarebbe veramente ridicolo arrivare a tanta stupidaggine, che prima d'esserci esercitati privatamente alla meglio, prima di molte cure ben riuscite e d'un sufficiente esercizio dell'arte, volessimo come si dice, imparar la ceramica cominciando dai coppi [1], e metterci nell'esercizio pubblico esortando anche altri a farlo? Non ti pare una sciocchezza?

Callicle. A me sì.

Socrate. Ora, mio ottimo Callicle, poichè tu cominci a 515
prender parte alla vita politica e stimoli e biasimi me perchè non faccio altrettanto, non ci sottoporremo noi ad un reciproco esame? Io dirò: Callicle ha già reso migliore qualche cittadino? c'è qualcuno, sia forestiero o cittadino, servo o

(1) Intendi: cominciando dal fare i grandi lavori invece dei piccoli.

b libero, che prima fosse birbone ingiusto dissoluto stolto, e per merito di Callicle sia diventato galantuomo? A tale domanda che risponderai, o Callicle? Chi affermerai tu d'aver ridotto ad essere uomo per bene col tuo contatto? Esiti a dire se hai qualche fatto della tua vita privata anteriore alla tua vita pubblica?

CALLICLE. Tu vuoi sempre avere il di sopra, o Socrate.

LXXI. — SOCRATE. Non per questa bramosia io t'interrogo, ma perchè voglio sapere veramente in qual modo credi di prender parte alla politica. Nell'amministrazione dello Stato
c avrai tu altro pensiero da quello in fuori che noi cittadini diventiamo ottima gente? Non abbiamo già convenuto più volte che questo deve fare l'uomo politico; sì o no? rispondi. Abbiam convenuto, risponderò io per te. Se è dovere dell'uomo buono provvedere così alla sua città, ricorda e dimmi
d se quelli che nominasti poco fa, Pericle Cimone Milziade Temistocle, ti sembrano ancora essere stati buoni uomini di stato.

CALLICLE. A me sì.

SOCRATE. Dunque se buoni, è chiaro che rendevano i cittadini di peggiori migliori; non è vero?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Dunque quando Pericle cominciò a parlare al popolo i cittadini erano peggiori di quando tenne i suoi ultimi discorsi?

CALLICLE. Forse.

SOCRATE. Non forse, mio caro, ma da ciò in cui ci siamo
e accordati, necessariamente, s'egli era un buon cittadino.

CALLICLE. Ebbene?

SOCRATE. Nulla. Ma dopo questo dimmi se è fama che gli Ateniesi siano stati migliorati da Pericle o non piuttosto guastati. Io per me sento che Pericle ha fatto gli Ateniesi oziosi vili ciarlieri avidi di denaro introducendo gli stipendi dal pubblico erario.

CALLICLE. Tu senti dire codeste cose dagli orecchi rotti [1].

---

(1) Cfr. la Nota al *Protagora*, p. 74.

Socrate. Ora non le sento più; ma so benissimo, come sai anche tu, che da principio Pericle aveva buona riputazione, e che gli Ateniesi, quando erano peggiori, non lo condannarono mai per un titolo disonesto. Ma quando eran diventati buoni, al termine della sua vita, lo condannarono 516
per concussione e per poco non lo misero a morte, evidentemente come perverso.

LXXII. — Callicle. E che? forse per questo Pericle era un malvagio?

Socrate. Si mostrerebbe pessimo custode d'asini di cavalli di buoi uno il quale, avendoli ricevuti che non mordevano, non gli tiravan calci nè scornate, li avesse poi ridotti a far tutto questo per ferocia. Non ti sembra forse cattivo b
custode di qualsiasi animale chi lo riceve mansueto e lo rende feroce; sì o no?

Callicle. Dirò sì per farti piacere.

Socrate. Allora fammi anche quest'altro piacere; rispondimi se anche l'uomo è un animale.

Callicle. E come no?

Socrate. Dunque Pericle aveva cura d'uomini?

Callicle. Sì.

Socrate. E non dovevan essi per opera di lui come dicevamo, diventar più giusti invece che più ingiusti, se pur egli ne aveva cura da buon uomo politico? c

Callicle. Certo.

Socrate. Ma i giusti son mansueti, come disse Omero [1]; che ne dici tu?

Callicle. Sì.

Socrate. Ed egli li rese più feroci di prima, e appunto contro sè stesso, il che non avrebbe mai voluto.

Callicle. Vuoi proprio che io consenta?

Socrate. Se ti pare ch'io dica la verità.

Callicle. E sia pure così. d

---

(1) Non abbiamo un verso omerico che dica questo, ma un concetto simile è nell'*Odissea*, vi, 120; ix, 175.

SOCRATE. Dunque se più feroci, anche più ingiusti e peggiori.

CALLICLE. Sia.

SOCRATE. Dunque, secondo questo ragionamento, Pericle non era valente uomo di stato.

CALLICLE. Come dici tu.

SOCRATE. Neanche secondo te, stando alle tue dichiarazioni. Ma dimmi un po' di Cimone. Non gli hanno inflitto l'ostracismo quelli ch'egli aveva in cura, per non udire la sua voce durante dieci anni? E non hanno fatto lo stesso a Temistocle
e e per giunta lo esiliarono? [1]. E Milziade, quello di Maratona, non eran per decidere di gettarlo nel baratro, e se non s'intrometteva il presidente dell'assemblea, vi sarebbe stato precipitato? Questi se fossero stati buoni, come tu li giudichi, non avrebbero patito tali peripezie. Non è buon auriga colui che da principio non cade dal carro, ma cade dopo aver maneggiato i cavalli ed esser divenuto egli stesso auriga migliore. Ciò non avviene nè nell'arte di guidare nè in alcun altro lavoro. O lo credi tu?

CALLICLE. Io no.

SOCRATE. Dunque è vero quanto dicevamo prima, che noi non sappiamo esservi stato in questa città alcun vero uomo di stato. Tu ammettevi che nessuno dei presenti fosse tale,
517 ma in passato sì, e quelli tu preferivi. Invece s'è veduto che anche quelli erano simili ai presenti, sicchè anche se erano oratori, non adoperavano nè la vera retorica, perchè non sarebbero caduti, nè quella adulatrice.

LXXIII. — CALLICLE. Eppure, o Socrate, non c'è peri-
b colo che qualcuno dei contemporanei compia opere simili ad uno qualunque di loro.

SOCRATE. Ma caro te, neanche io biasimo quelli rispetto alla capacità di servire la città, anzi mi pare che siano stati più buoni servitori e più capaci di procacciar ad essa quanto desiderava. Ma nel deviare i desiderî, nel non cedere, nel-

---

(1) L'ostracismo non era una pena, l'esilio sì.

l'usar la persuasione e la violenza per avviare i cittadini a
diventar migliori, non erano punto superiori ai contempo- c
ranei; e questo è l'unico ufficio del buon uomo politico. A
procurar navi mura arsenali e tante altre cose simili ti con-
cedo che quelli eran più capaci di questi. Quindi noi due
facciamo cosa ridicola nei nostri discorsi e in tutto il tempo
della nostra conversazione non facciamo che girar sempre
intorno a uno stesso punto e ignorare quello che l'altro dice.
A me sembra d'aver più volte dichiarato e riconosciuto esservi
un duplice lavoro pel corpo e per l'anima: uno servile, per cui d
possiamo procurar cibi se il corpo ha fame, bevande se ha
sete, e se ha freddo indumenti, coperte, calzari e il resto
che esso desidera; adopero le stesse immagini affinchè tu in-
tenda più facilmente. Chi è idoneo a somministrare queste
materie, sia rivendugliolo o commerciante od esercente qual-
che mestiere, sia fornaio o cuoco o tessitore o calzolaio o e
conciator di pelli, non è meraviglia sia considerato come
provveditore del corpo e da lui stesso e da ogni altro il quale
non sappia che oltre a questi mestieri c'è l'arte ginnastica e
l'arte medica, che sono la vera cura del corpo e devono
presiedere a tutte le altre e servirsi dei loro prodotti, perchè
sanno quali elementi dei cibi e delle bevande giovino e quali
nuociano alla virtù del corpo, mentre tutte le altre lo igno- 518
rano. Così le altre arti formano una cura servile volgare
illiberale del corpo; la ginnastica e la medicina hanno diritto
di dominarle. Che la stessa cosa abbia luogo rispetto all'anima
ora mi pare che tu intenda mentre ne parlo e consenti in modo
da mostrare di aver capito quello che dico. Ma poco dopo
vieni a dire che vi furono in città bravi uomini di Stato, e
quando ti chiedo chi fossero, tu mi salti fuori con tali nomi, b
come se a proposito di ginnastica io ti domandassi quali fu-
rono e sono buoni curatori del corpo, e tu nominassi con tutta
serietà l'offelliere Tearione, Miteco che scrisse un trattato sulla
cucina sicula, e l'oste Sarambo, l'uno perchè confeziona dolci
squisiti, l'altro vivande, il terzo perchè vende ottimo vino. c

LXXIV. — Forse te ne avresti a male se ti dicessi: buon
uomo, tu non sai nulla di ginnastica. Tu mi nomini dei ser-

vitori, che solleticano gli appetiti senza saper nulla di buono
in questa materia e che riempiono e ingrassano i corpi umani,
d e lodati dalla gente forse ne guasteranno le carni native. Altri
per inesperienza non incolperanno come autori delle malattie
e della perdita della salute quelli che han loro imbandito quei
cibi, bensì invece coloro che si trovan presenti e consigliano
qualche rimedio quando vien loro quella indigestione che molto
dopo produce malattie, perchè avvenuta senza alcun sano
elemento; questi rimprovereranno e potendo faranno loro del
male, mentre loderanno quei primi, autori dei loro guai. Ora,
e o Callicle, tu fai una cosa simile; lodi coloro che imbandirono
lentamente a costoro quello che desideravano, tanto che dicono
avere essi fatta grande la città, e non s'accorgono che è gonfia
519 di un maligno tumore per colpa di quelli antichi. Di fatti
l'hanno riempita senza temperanza e giustizia di porti, can-
tieri mura tributi e simili inezie. Quando poi venga un ac-
cesso della malattia, allora incolperanno gli attuali consiglieri
ed esalteranno Temistocle Cimone Pericle, veri autori dei mali.
Quando poi oltre a quello che acquistarono avranno perduto
b anche ciò che possedevan prima, può darsi che se la piglino
anche con te se non te ne guardi e col mio amico Alcibiade,
non autori dei mali, ma forse complici. Eppure vedo e sento
anche adesso che avviene una cosa assurda a proposito di que-
gli antichi. Quando la città tratta uomini politici come colpe-
voli, sento che questi si sdegnano e si lamentano di patire un
gran torto; dopo aver fatto grandi beneficî alla città, essi ven-
gono condannati ingiustamente, come dicon loro; ma è tutta
c menzogna. Nessuno che governi una città può perire ingiusta-
mente per opera di essa. È presso a poco lo stesso caso di
quelli che pretendono d'essere uomini politici e dei maestri di
retorica. Anche questi, persone dotte del resto, commettono
tali assurdità: affermano d'essere maestri di virtù, e spesso
accusano i loro discepoli di fare ingiuria proprio a loro, pri-
vandoli dello stipendio o negando loro il ricambio di qualche
d favore, pur essendo stati beneficati da essi. Che di più irragio-
nevole d'un simile discorso? che uomini divenuti buoni e
giusti, mondati dell'ingiustizia per opera del loro maestro e

in possesso della giustizia, facciano ingiuria con ciò che non hanno! Non ti pare strano? Non volendo rispondere mi hai veramente costretto a fare un discorso.

LXXV. — CALLICLE. Ma tu non saresti capace di parlare senza che uno ti rispondesse?

SOCRATE. Pare di sì. In fatti dacchè tu non vuoi rispon- e
dere io mi dilungo. Ma in nome del cielo, non ti pare irragionevole asserire d'aver reso buono qualcuno, e poi rimproverarlo perchè, divenuto buono per opera tua, è cattivo?

CALLICLE. Così mi pare.

SOCRATE. Ma tu senti pur dire simili cose da coloro che professano di educare gli uomini alla virtù?

CALLICLE. Sì, ma perchè occuparsi di gente di nessun 520
valore?

SOCRATE. E perchè occuparsi di coloro che pretendendo di governare la città e di provvedere a renderla ottima, poi al caso la incolpano come pessima? Credi che questi siano diversi da quelli? Caro te, sofista e retore è tutt'uno o almeno molto simile, come io dicevo a Polo; tu invece per ignoranza credi che la retorica sia una cosa bellissima e mostri disprezzo per b
l'altra. Ma veramente la sofistica è più bella della retorica, di quanto la legislazione è più bella dell'amministrazione della giustizia, e la ginnastica della medicina. Io credevo che solo agli oratori e ai sofisti non fosse lecito vituperare questo oggetto del loro insegnamento come nocivo a loro, senza accusare contemporaneamente sè stessi di non aver nulla giovato alle persone a cui volevano esser utili. Non è così?

CALLICLE. Certo. c

SOCRATE. E credevo ancora che soltanto a questi convenisse prodigare il benefizio senza compenso, se fosse vero quello che dicono. Chi riceve un altro benefizio, per esempio la velocità del correre dal maestro di ginnastica, potrà forse privare del compenso il maestro se questi lascia andare e, avendo pattuito prima la paga, non prende il danaro via via che insegna. Gli uomini offendono, credo, non con la d
lentezza ma con l'ingiustizia; non è vero?

CALLICLE. Sì.

Socrate. Quindi se uno leva via ad altri la stessa ingiustizia, non c'è pericolo che venga mai offeso da loro, ed egli solo può con sicurezza prodigare questo beneficio, se pure è capace di rendere altri migliori. Non è vero?

Callicle. Sì.

LXXVI. — Socrate. Per questo adunque ricevere denaro in cambio di altre specie di consigli, come sull'edificare e
e sulle altre arti, non è cosa brutta.

Callicle. Pare.

Socrate. Ma su questo argomento, cioè in qual modo uno possa diventar buono e amministrare nel miglior modo la propria casa e la città, negare un consiglio gratuito si reputa una brutta cosa. Ti pare?

Callicle. Sì

Socrate.. Il motivo è chiaro, solo questo beneficio hà per effetto d'indurre a compensarlo chi lo riceve; ed è un bell'indizio che il benefattore riceva a sua volta dei beneficî e non bello se non li riceva. È così?

521 Callicle. Appunto.

Socrate. Dunque determina a quale cura della città tu m'inviti: se a quella di lottare con gli Ateniesi perchè diventino migliori, come un medico, o a quella di servirli e trattarli a loro grado. Dimmi la verità, Callicle; è anche giusto che tu continui ad esporre quello che pensi con la franchezza che usasti con me da principio. Parla tu anche adesso bene e liberamente.

Callicle. A quella di servirli.

b Socrate. Dunque m'inviti ad adularli, nobile amico.

Callicle. Chiama codesto adulatore anche Miso (1), se ti piace; ma se non farai così....

Socrate. Non ripetere quello che hai detto tante volte, che il primo venuto mi farà morire, affinchè io non ti risponda: 'egli malvagio me buono'; nè che mi spoglierà del
c poco che ho, perchè io non soggiunga: 'quando m'avrà spo-

(1) Intendi: l'uomo politico che blandisce il popolo. I Misi erano disprezzati.

gliato non gli servirà a nulla, ma come mi spogliò ingiustamente, così ingiustamente ne userà; e se ingiustamente, turpemente e se turpemente, male '.

LXXVII. — Callicle. Come dimostri, o Socrate, tanta fiducia di non aver mai a patire nulla di simile, quasi tu vivessi fuori del mondo, e non potessi essere trascinato in tribunale da qualcuno forse vile e spregevole?

Socrate. Sono adunque un imbecille, o Callicle, se non credo che in questa città simili casi possano colpire uno qualunque. So per altro che se andrò sotto processo e arrischierò
una delle pene da te accennate, l'accusatore sarà un malvagio, d
perchè nessun uomo onesto accuserà me incolpevole. E nulla di strano se morrò. Vuoi che ti dica perchè me lo aspetto?

Callicle. Sicuro.

Socrate. Credo insieme a pochi Ateniesi, per non dire io solo, di aver posto la mano sulla vera arte politica e d'esercitarla io solo fra i contemporanei. Così tenendo i miei discorsi, non per lusingare, non mirando al piacere ma al bene,
e non volendo fare quelle argute cose che tu mi consigli, al e
tribunale non saprò cosa dire. E qui ricompare ciò che dicevo a Polo: sarò giudicato come sarebbe da ragazzi il medico accusato dal cuoco. Guarda come si difenderebbe un tal uomo in simile circostanza. Se l'accusatore dicesse: Ragazzi, costui
ha fatto di gran mali anche a voi, e rovina i bimbi col ferro 522
e col fuoco, li tormenta facendoli dimagrare e soffocare [1] con amarissime bevande, costringendoli a soffrir la fame e la sete, non come me che vi imbandivo molte e saporite leccornie; che cosa credi che potrebbe dire il medico in tale frangente? Se dicesse la verità, cioè se dicesse: Figlioli, io feci tutto per la vostra salute; — qual chiasso indiavolato non farebbero tali giudici? [2].

Callicle. Forse; convien crederlo.

Socrate. Quindi si troverebbe nel massimo imbarazzo su b
quello che dovrebbe dire?

---

(1) Allude forse agli emetici.

(2) Ciò accadde veramente nel processo di Socrate durante la sua difesa.

Callicle. Certamente.

LXXVIII. — Socrate. Credo che lo stesso toccherebbe a
me davanti al tribunale. Infatti io non ho da ricordare pia-
ceri da me procurati a loro, che essi chiamano beneficî e
vantaggi, mentre io non invidio nè chi li procura nè chi li
riceve. Se poi si dirà che io guasto i giovani facendoli con-
fondere, o dico male degli uomini maturi con amari discorsi
in privato e in pubblico, non potrò rispondere la verità, cioè
che parlo giustamente e non miro ad altro, o giudici, che al
c vostro utile. Così Dio sa cosa probabilmente mi toccherà.

Callicle. Ma ti pare, o Socrate, una bella cosa che un uomo si trovi nella tua condizione e nella impossibilità di aiutare sè stesso?

Socrate. Purchè gli rimanga una cosa, o Callicle, come
tu hai ripetutamente consentito; l'avere aiutato sè stesso non
d dicendo nè operando mai cosa ingiusta nè verso gli uomini
nè verso gli dèi. Abbiamo già convenuto essere questo il più
valido aiuto che si possa dare a sè stessi. Dunque se mi si
convincesse che io non posso prestare nè a me nè ad altri
un simile aiuto, mi vergognerei di tal prova così in pub-
blico come fra poche persone, ed anche da solo a solo; e se
dovessi morire per tale incapacità, ne sarei desolato. Ma se
dovessi morire per mancanza di retorica adulatrice, so che
e mi vedresti sopportare la morte in pace. Nessuno che non
sia compiutamente stolido e vile teme la morte, ma teme
la colpa, perchè arrivare agl'Inferi con l'anima carica di
colpe, questo è l'estremo dei mali. E a provarlo voglio, se
ti piace, farti un racconto.

Callicle. Giacchè hai concluso il resto, continua pure col racconto.

523 LXXIX. — Socrate. Senti dunque una bellissima novella,
che tu già terrai per favola, ma io per vera, e come tale ne
tratterò. Come dice Omero (1), Giove Nettuno e Plutone,
quando ricevettero l'impero dal padre, lo divisero fra loro.

(1) Vedi *Iliade*, XV, 187.

Ai tempi di Saturno v'era, e dura ancor sempre, questa legge
per gli uomini, che coloro i quali hanno passato la vita giusta-
mente e santamente, dopo morte vadano nelle isole dei beati b
ed ivi abitino in piena felicità privi d'ogni male; quelli invece
che son vissuti ingiustamente ed empiamente vadano in un
carcere di punizione ed espiazione che ha nome Tartaro. Di
questi durante il regno di Saturno e in sul principio di quel
di Giove v'eran giudici vivi che sentenziavano sui vivi nel
giorno stesso in cui ciascuno doveva morire. Ma i processi
andavan male. Quindi Plutone e i rettori delle isole dei beati
riferivano a Giove che entravano e qua e là persone rispet-
tivamente immeritevoli. E Giove disse: Io porrò fine a tutto c
questo. Già, i processi vanno male perchè si fanno su persone
vestite, perchè vive. Molti d'animo malvagio son rivestiti di bel
corpo, di nobiltà, di ricchezza, e al processo accorrono molti
testimoni a deporre che son vissuti giustamente. I giudici poi si
lasciano impressionare da costoro, ed essi medesimi giudicano d
vestiti, con l'anima velata dagli occhi dagli orecchi e da tutto
il corpo. Tutto questo riesce d'ingombro, così i rivestimenti
dei giudici come quelli dei giudicabili. Anzi tutto la gente non
dovrà più sapere prima quando morrà, come accade ora. È già
stato ordinato a Prometeo di togliere questo inconveniente. Poi e
trattasi di giudicare dei morti; quindi dovranno essere inte-
ramente nudi. E perchè il giudizio sia giusto, nudo dovrà es-
sere anche il giudice, cioè morto, ed esaminare direttamente
da anima ad anima le persone appena morte, senza accompagno
di parenti e spoglie di tutto l'apparato ond'erano circondate
sulla terra. Stabilito questo, io prima di voi nominai giudici
tre figli miei, due d'Asia, Minosse e Radamanto, uno d'Europa, 524
Eaco. Quando saranno morti, costoro giudicheranno là nel
prato d'Asfodelo, sul trivio donde partono due strade, una
che conduce alle isole dei beati, l'altra al Tartaro. Radamanto
giudicherà gli asiatici, Eaco gli europei, e perchè il giudizio
sia veramente giusto sulla via da far prendere alla gente,
quando gli altri due abbian qualche dubbio deciderà Minosse.

LXXX. — Questo, o Callicle, è ciò che ho inteso e credo
esser vero, e da ciò io desumo che debba accadere così. La b

morte a mio avviso non è che la separazione di due cose, cioè dell'anima dal corpo. Dopo la separazione ambedue conservano l'esser loro poco meno che in vita, il corpo la sua natura e i chiari segni delle cure avute e dei casi sofferti. Per esempio se uno da vivo aveva il corpo grande o per natura
c o per la larga dieta o per ambedue le cose, il suo cadavere sarà grande; se grosso, sarà tale anche morto, e così via; se portava i capelli lunghi, li avrà anche da morto. Se uno era mariuolo e da vivo portava nel corpo i segni e le cicatrici dei colpi ricevuti dalla frusta o per altre ferite, questi si possono vedere anche nel corpo morto. Se aveva le membra
d rotte o contorte, lo si nota anche nel cadavere. In una parola, quale il corpo s'era ridotto da vivo, tutto o il più si vede per qualche tempo anche dopo la morte. Lo stesso mi pare che avvenga anche nell'anima, o Callicle. Quando essa s'è spogliata del corpo, si vedono chiaramente e le sue qualità naturali e quelle contratte dalle singole occupazioni ed abi-
e tudini. Così quando giungono innanzi al giudice, gli asiatici da Radamanto, questi li ferma e ne osserva l'anima senza sapere di chi sia, e spesso imbattendosi in quella del gran re o d'altro sovrano o principe, trovò che non aveva nulla di sano, ma era flagellata e piena di cicatrici che ciascun
525 atto le aveva impresso con gli spergiuri e l'ingiustizia, che tutto vi era contorto per la menzogna e la vanteria, e nulla di diritto per essere stata educata senza verità; la vede tutta piena di licenza, di mollezza, di tracotanza, d'incontinenza, d'incoerenza negli atti, di deformità. Vedutala, la manda ignominiosamente alla prigione, dove arrivata sosterrà i dovuti supplizi.

b LXXXI. — Ad ognuno che stia scontando una pena rettamente inflitta accade o di diventar migliore e trarne vantaggio, o d'essere esempio agli altri, i quali vedendo ciò ch'egli soffre s'impauriscono e diventano migliori. Alcuni puniti dagli dèi o dagli uomini ne traggono vantaggio, e son quelli che commettono colpe rimediabili. Però il vantaggio
c vien loro attraverso dolori e tormenti e qui e agl'Inferi, chè altrimenti non sarebbe possibile guarire dall'ingiustizia. Quelli

invece che han commesso i più gravi misfatti e che per questi
son divenuti insanabili, servono d'esempio, e mentre essi
medesimi non ne ricavano alcun utile perchè incurabili, lo
risentono gli altri, che li vedono patire per le loro colpe i
maggiori e più dolorosi e più atroci tormenti per l'eternità,
veri esempi sospesi là nel carcere sotterraneo, spettacolo e
ammonizione ai colpevoli che via via entrano laggiù. Dico d
che uno di questi sarà pure Archelao, se è vero quanto dice
Polo, ed ogni altro tiranno della sua specie, e credo che la
massima parte di questi esempi sarà di tiranni di re di prin-
cipi e di uomini politici, perchè son questi che per l'auto-
rità che hanno commettono i maggiori e più orrendi delitti.
Ne fa testimonianza anche Omero, che pose all'Orco in per-
petua pena re e principi, Tantalo, Sisifo, Tizio[1]; Tersite e
invece nè altro malvagio che fosse persona privata, nessuno
ha posto in gravi pene come insanabile; perchè neanche
aveva il potere di commettere grandi delitti, per cui era
più fortunato dei potenti. No, Callicle, i grandi malvagi ven-
gono dai potenti. Certo nulla impedisce che anche tra questi 526
nascano uomini buoni, e si devono ammirare quelli che ci
sono stati, perchè è difficile, o Callicle, e degno di gran
lode mantenersi giusto sino alla fine avendo gran facoltà di
peccare. Pochi son costoro; ci sono stati qui e altrove, e ci
saranno ancora uomini integri, capaci di amministrare giu- b
stamente ciò che vien loro affidato; uno poi divenne famoso
anche fra gli altri Greci, Aristide figlio di Lisimaco. Ma i
potenti nella massima parte diventan cattivi.

LXXXII. — Dunque, come dicevo, quando Radamanto pi-
glia uno di questa specie, non sa null'altro di lui, nè chi sia
nè di che famiglia, ma soltanto che è un malvagio. Accer-
tato questo, lo manda nel Tartaro, contrassegnandolo se è
curabile o no; quello, giunto colà, soffre la sua pena. Altre c
volte vedendo un'anima vissuta santamente e con verità, sia
d'uomo privato o d'altri, ma specialmente, secondo me, d'un

---

(1) *Odissea*, XI, 576 sgg.

filosofo che attese a' fatti suoi e d'altro non s'ingerì, l'ammira e la manda nelle isole dei beati. Lo stesso fa Eaco: ambedue giudicano tenendo un bastone (1). Minosse sta se-
d duto e sorveglia; egli solo tiene uno scettro d'oro, come in Omero Ulisse dice di averlo veduto

> Giudicare gli estinti, l'aureo scettro
> In man reggendo (2).

Questo racconto, caro Callicle, mi ha convinto, e mi studio di mostrare al giudice l'anima mia quanto più sana è possibile. Pertanto, non curando gli onori in pregio alla gente e mirando alla verità, proverò ad essere perfetto in vita e in
e morte. Ed esorto pure tutti gli altri, per quanto posso, ed ora anche te, a seguir questa vita e a prepararsi a quest'ultima prova, che è la più importante di tutte, e ti biasimo perchè non sarai capace di aiutare te stesso quando verrà il processo e il giudizio ricordato pur ora, ma quando arri-
527 verai dal giudice figlio di Egina (3) ed egli ti fermerà, resterai anche tu a bocca aperta e con le vertigini, come io qui, e forse altri ti percoterà ignominiosamente in faccia e ti colmerà di oltraggi.

LXXXIII. — A te probabilmente questa pare una favola da vecchierelle e non ci dai importanza; nè sarebbe da stupirsene se cercando trovassimo qualche cosa di meglio e di
b più vero. Vedi invece che voi tre, tu Polo e Gorgia, sapientissimi fra i Greci viventi, non siete capaci di dimostrare che bisogna vivere una vita diversa da questa che appare utile anche al di là. Ma fra tanti discorsi confutati uno rimane saldo e sicuro, quello che bisogna guardarsi dal commettere ingiuria più che da riceverla, che l'uomo deve curarsi, non di parere, ma di essere buono, così nella vita privata come nella pubblica. Se uno contrae qualche colpa, si deve castigare, e questo è il secondo bene: primo l'essere

---

(1) Simbolo di pubblica autorità.
(2) *Odissea*, XI, 569.
(3) Eaco.

buono, secondo il diventar tale mediante il castigo. E bi- c
sogna evitare ogni blandizia e con sè e con gli altri, coi pochi e coi molti, ed usar sempre la retorica e ogni altra azione per la giustizia.

Dunque dà retta a me, e seguimi dove arrivato sarai felice e vivo e morto, come risulta da questo ragionamento. E lascia pure che altri, se vuole, ti disprezzi e t'offenda
dandoti dell'imbecille e ricevi da forte questo ingiurioso d
colpo. Esercitando la virtù nulla di male ti toccherà e sarai veramente buono. Dopo averla esercitata insieme, o ci daremo alla vita politica o a quella che ci parrà più conveniente, essendo allora in grado di risolverci meglio che ora. Nello stato in cui adesso ci troviamo è brutto fare i gradassi come fossimo qualche cosa, noi che non stiamo mai
saldi nelle stesse opinioni sulle cose più importanti; tanto e
è difettosa la nostra cultura. Seguiamo dunque la guida di questo ragionamento, il quale c'insegna che il miglior sistema di vita è quello di vivere e di morire esercitando la giustizia e ogni altra virtù. Questo seguiamo, a questo esortiamo gli altri, non quello in cui tu confidi e inviti me; esso, o Callicle, non ha alcun valore.

CORREZIONE

A pag. 128 linea 2.ª e 3.ª dell'ultimo capoverso invece di
« quando la mia tribù teneva il pritaneo »
si legga:
« quando la mia tribù teneva la pritania ».

MENONE

Menone, Socrate, servo di Menone; e poi Anito.

I. — Menone. Socrate, mi sai dire se la virtù si possa 70
insegnare? o se non è materia d'insegnamento ma d'esercizio? o se non è nè l'una nè l'altra cosa, ma nasca negli uomini naturalmente o in qualche altro modo?

Socrate. Caro Menone, prima d'ora i Tessali eran famosi ed ammirati per la cultura dei cavalli e per ricchezza; ora, a mio avviso, anche per sapienza, e non meno degli altri quei b
di Larissa, concittadini del tuo amico Aristippo [1]. Causa di ciò è Gorgia, che, giunto in quella città, ha invaghito della sua dottrina i primi degli Aleuadi [2], ai quali appartiene il tuo amatore Aristippo, e degli altri Tessali. Fra l'altro egli vi ha inculcata l'abitudine di rispondere con sicura franchezza alle domande, come conviene a chi sa, perchè anch'egli si lasciava interrogare da qualunque Greco su qualsiasi argo- c
mento, pronto a rispondere a tutti. Ma qui, caro Menone, è tutto il contrario; qui è avvenuta come una grande sterilità 71
di scienza, la quale forse abbandona questi luoghi per trasmigrare da voi. Di fatti se vuoi far simile domanda a qualcuno di qui, tutti rideranno e diranno: o forestiero, pare che tu mi ritenga uomo di tanto ingegno, da sapere niente meno che questo, se la virtù s'insegni o si produca in altro

(1) Non si confonda col filosofo Aristippo di Cirene.
(2) Famiglia principesca di Tessaglia.

modo: io son tanto lontano dal sapere se sia o no materia da insegnare, che nemmeno so che cosa sia virtù.

b II. — E così sono anch'io, o Menone. Anch'io ne son digiuno come i miei concittadini e mi rimprovero di non saper nulla della virtù. E se non conosco una cosa, come potrei saperne le qualità? Ti pare che uno, il quale ignori chi sia Menone, sia in grado di sapere se è bello e ricco e nobile o il contrario? Ti par possibile?

MENONE. A me no. Ma è proprio vero, o Socrate, che non
c sai che cosa sia virtù, e che dovremo annunziar questo anche a casa? (1).

SOCRATE. Non solo questo, caro amico, ma aggiungi che, per quanto ricordo, non ho ancora incontrato nessuno che lo sappia.

MENONE. Come! non ti sei trovato con Gorgia quando fu qui?

SOCRATE. Sì.

MENONE. E ti parve che non lo sapesse?

SOCRATE. Non ho molta memoria, o Menone, e perciò non posso dire al momento l'impressione che mi fece. Forse egli
d lo sa, e tu sai quello che ne diceva. Ricordami adunque le sue parole, o, se ti piace, parla tu stesso, giacchè hai le stesse idee di lui.

MENONE. Sì.

SOCRATE. Dunque lasciamo stare lui, che è assente, e di' tu, per gli dèi, o Menone, cosa è virtù. Parla, non me ne privare, affinchè io provi il più felice inganno se apparirà che tu e Gorgia lo sapete, mentre io dissi di non aver mai trovato uno che lo sappia.

e III. — MENONE. Non è cosa difficile, o Socrate. Anzi tutto se tu vuoi la virtù dell'uomo, è facile dire che consiste nella capacità di far vita politica e con ciò beneficare gli amici e danneggiare i nemici, ben guardando ad evitare il pericolo di ricever danno egli stesso. Se chiedi la virtù della donna, non è difficile spiegare che essa deve tener bene la casa, con-

---

(1) Forse vuol dire in Tessaglia, dove Socrate godeva gran fama di sapienza.

servare le suppellettili e obbedire al marito. Altra è la virtù
del fanciullo, e diversa secondo che è maschio o femmina, al-
tra quella dell'anziano, vuoi libero o servo. Vi sono moltissime 72
altre virtù, di guisa che non c'è difficoltà a dire cosa essa
è; c'è per ciascuno una particolare virtù, in ogni genere di
azione e in ogni età. Così è pure del vizio, o Socrate.

SOCRATE. Gran fortuna, o Menone, pare mi sia toccata,
se, andando in cerca d'una virtù, ne ho trovato uno sciame
accovacciato presso di te. Però se, continuando questa imma- b
gine degli sciami, tu supponi che io ti domandi l'essenza del-
l'ape, mi diresti che ve ne sono molte e di molte specie.
E se io di rimando aggiungessi: affermi tu che son molte, di
molte specie e diverse l'una dall'altra nell'essere api? o in
questo non sono punto diverse, ma in qualche altra cosa,
come nella bellezza o nella grandezza o in altra qualità?
Di', a tale domanda come risponderesti?

MENONE. Risponderei che nell'essere api non differiscono
l'una dall'altra.

SOCRATE. E se io poi dicessi: nomina questa cosa in cui c
non sono diverse, ma in tutte è la stessa; sapresti dire cos'è?

MENONE. Io sì.

IV. — SOCRATE. Lo stesso è per le virtù. Anche se molte
e di varie specie, tutte hanno una nota comune per cui sono
virtù, e a questa convien che miri chi deve rispondere alla
domanda che cosa è virtù. Non capisci quello che dico? d

MENONE. Mi par di capire; però non afferro ancora la
domanda come vorrei.

SOCRATE. Ti pare che la diversità sia soltanto nella virtù,
che altra è quella dell'uomo altra quella della donna e degli
altri, od anche nella sanità, nella grandezza, nella forza?
C'è una sanità dell'uomo ed una della donna, o se è sanità,
è sempre e dappertutto la stessa, sia nell'uomo o in altro e
essere qualsivoglia?

MENONE. A me pare che la sanità dell'uomo e della donna
sia la stessa.

SOCRATE. Dunque anche la grandezza e la forza? se una
donna è forte, sarà forte per lo stesso genere di forza? E per

'lo stesso' intendo questo: la forza in quanto è forza non è diversa, sia esso nell'uomo o nella donna; o ti pare che sia diversa?

Menone. A me no.

73 Socrate. E la virtù in quanto ad essere virtù, sarà diversa nel fanciullo e nel vecchio, nell'uomo e nella donna?

Menone. Mi pare, o Socrate, che qui non sia lo stesso come nelle altre cose.

Socrate. Ma non hai detto che la virtù dell'uomo sta nel reggere lo stato, quella della donna nel reggere la casa?

Menone. Sì.

Socrate. Ed è forse la capacità di reggere lo stato o la casa od altro non saviamente nè giustamente?

b Menone. No certo.

Socrate. E se amministreranno saviamente e giustamente, amministreranno con giustizia e saviezza?

Menone. Necessariamente.

Socrate. Dunque e uomini e donne, per essere buoni, abbisognano delle stesse cose, di giustizia e di saviezza.

Menone. È chiaro.

Socrate. Il ragazzo e il vecchio che siano incontinenti e ingiusti, possono mai esser buoni?

Menone. Certamente no.

Socrate. Ma se giusti e temperanti?

Menone. Sì.

c Socrate. Dunque tutti gli uomini son buoni a un modo, diventano tali quando conseguono le stesse cose.

Menone. Pare.

Socrate. Il che non avverrebbe se in essi non fosse la identica virtù.

Menone. No davvero.

V. — Socrate. Giacchè dunque c'è in tutti la stessa virtù, prova a dire e a ricordare come Gorgia la definisce e tu con lui.

Menone. Se cerchi un carattere comune a tutte, che altro
d è se non la capacità di dominare gli uomini?

Socrate. Lo cerco sì. Ma è forse anche la virtù del servo questa di poter dominare il padrone? e ti pare che questo dominatore sia ancor servo?

Menone. Questo no, o Socrate.

Socrate. Non è naturale, caro mio. Ma guarda anche questo. Tu dici: essere capace di dominare; non aggiungeremo qui ‘ giustamente ’, e ‘ ingiustamente ’ no?

Menone. Lo credo bene, perchè la giustizia è la virtù.

Socrate. È la virtù o una virtù. e

Menone. Cosa intendi dire?

Socrate. Come di qualsiasi altra cosa. Per esempio della rotondità io direi che è una figura, non così in generale che è la figura, perchè vi sono anche altre figure.

Menone. Hai ragione e dico anch'io che non v'è solo la giustizia, ma anche altre virtù.

Socrate. E quali? di'. Anch'io se tu volessi, ti citerei 74
altre figure: così tu enumera altre virtù.

Menone. Mi sembra che virtù sia la fortezza, la temperanza, la prudenza, la liberalità e moltissime altre.

Socrate. E qui ricadiamo nello stesso caso, o Menone; cercando una virtù, ne abbiamo trovate molte in modo diverso da prima; quell'una che tutte le comprende non siam capaci di scoprirla.

VI. — Menone. Ma io non posso ancora, o Socrate, cogliere quell'unica virtù che tu cerchi e che a tutte è co- b
mune, come avviene nelle altre cose.

Socrate. Naturalmente. Ma io mi sforzerò, per quanto sarò capace, di spingerci un po' avanti. Tu capisci che ciò accade in tutto. Se uno ti domandasse, come dicevo dianzi: O Menone, cos'è figura? e tu gli rispondessi: la rotondità, ed egli replicasse, come me: la rotondità è la figura o una figura? tu certamente diresti che è una figura.

Menone. Sicuro.

Socrate. E ciò perchè vi sono altre figure. c

Menone. Sì.

Socrate. E se domandasse: quali? tu le enumereresti.

Menone. Io sì.

SOCRATE. E se facesse la stessa domanda sul colore, e rispondendo tu che è il bianco, egli soggiungesse: il bianco è il colore o un colore? tu diresti che è un colore, perchè ve ne sono anche altri.

MENONE. È vero.

d SOCRATE. E se t'invitasse a citarne altri, tu enumereresti quelli che non sono meno colori del bianco.

MENONE. Sì.

SOCRATE. Se adunque egli perseguisse il discorso come me, e dicesse che ricadiamo sempre nel molto... ma lasciamo stare. Giacchè tu chiami questa moltitudine con un solo nome e dici che ciascuno è figura, anche essendo l'una opposta all'altra, che cosa è che comprende il rotondo non meno
e del rettilineo e che tu chiami figura, affermando che il rotondo non è meno figura del rettilineo? Non ragioni così?

MENONE. Sì.

SOCRATE. E con ciò intendi affermare che il rotondo è tanto rotondo quanto rettilineo e che il rettilineo è tanto rettilineo quanto rotondo?

MENONE. No certo, o Socrate.

SOCRATE. Eppure dici che il rotondo non è meno figura del rettilineo, nè questo di quello.

MENONE. È vero.

VII. — SOCRATE. Cos'è dunque codesto che ha nome figura? provati a dirlo. Se a chi t'interroga in questo modo
75 o sulla figura o sul colore tu rispondessi: Io non capisco ciò che tu vuoi, buon uomo, e non so quello che tu dici; forse rimarrebbe stupito e direbbe: Non capisci che cerco ciò che è identico in tutte le specie? E neanche sapresti rispondere alla domanda: che cosa c'è d'uno e costante nel rotondo, nel rettilineo e in tutte quelle che chiami figure? Procura di dirlo, anche per esercitarti a rispondere sulla virtù.

b MENONE. No, no, Socrate, parla tu.

SOCRATE. Vuoi da me questo favore?

MENONE. Sicuro.

SOCRATE. Dunque vorrai rispondermi anche tu sulla virtù?

MENONE. Sì.

Socrate. Lo farò volontieri, chè ne val la pena.

Menone. Certamente.

Socrate. Proviamo dunque a dire che cosa è figura, e tu guarda se accetti questa definizione. Figura è ciò che, sola fra le cose esistenti, s'accompagna sempre al colore. Ti basta? o desideri qualcosa di diverso? Io per me sarei contento se mi rispondessi così sulla virtù.

Menone. Ma codesta è una scempiaggine. c

Socrate. Come?

Menone. Secondo te è figura ciò che sempre s'accompagna al colore. Bene, e se uno dicesse di non sapere cosa sia colore e si trovasse nella stessa perplessità come per la figura, cosa credi che risponderesti?

VIII. — Socrate. La verità, credo. E se fosse uno dei dotti o degli eristici e dei litigiosi, gli direi: Io ho parlato. Se non ho detto bene, spetta a te chiedermene conto e confutarmi. Che se volessero discorrere da buoni amici, come adesso noi due, bisognerebbe rispondere in modo più calmo e dialettico, cioè non solo rispondere la verità, ma nei termini che l'interrogato dichiari di conoscere. Così anch'io procurerò di parlare a te. Dimmi: c'è una cosa che tu chiami termine? intendo dire un limite, un estremo; con queste parole designo e
una stessa cosa. Forse Prodico troverebbe a ridire[1], ma tu pur chiami qualche cosa finito e terminato; intendo questo, nulla di astruso.

Menone. Io sì, e credo di capire quello che dici.

Socrate. E chiami una cosa piano e un'altra solido, come 76
in geometria?

Menone. Appunto.

Socrate. Da ciò puoi capire quello che chiamo figura. In tutte io dico esser figura quello in cui termina ogni solido, e parlando in generale, figura è il termine del solido.

IX. — Menone. E il colore che cosa dici che sia?

Socrate. Sei petulante, o Menone. Imponi ad un vecchio

(1) Allude agli studi del sofista Prodico sui sinonimi.

b la fatica di risponderti, e non vuoi ricordare e ripetere come Gorgia definisce la virtù.

MENONE. Quando m'avrai detto questo, o Socrate, te lo dirò.

SOCRATE. Sentendoti parlare, o Menone, si potrebbe conoscere anche ad occhi chiusi che sei bello ed hai molti amanti.

MENONE. Perchè?

SOCRATE. Perchè nei ragionamenti non fai altro che comandare; è quello che fanno le persone viziate, perchè spa-
c droneggianti fino a che conservano la freschezza giovanile. E forse di me hai giudicato che non so resistere ai belli. Quindi ti contenterò e risponderò.

MENONE. Sì sì, fammi questo piacere.

SOCRATE. Vuoi ti risponda secondo Gorgia, in modo che mi potrai meglio seguire?

MENONE. E come no?

SOCRATE. Voi, secondo Empedocle, ammettete certi effluvii dai corpi? (1).

MENONE. Certamente.

SOCRATE. E dei pori per cui penetrano gli effluvii?

MENONE. Appunto.

SOCRATE. E che degli effluvii alcuni hanno le dimensioni
d di questi pori, altri invece sono minori o maggiori?

MENONE. È vero.

SOCRATE. E c'è qualche cosa che tu chiami vista?

MENONE. Io sì.

SOCRATE. Da ciò intendi quel che dico, disse Pindaro. Il colore è l'effluvio delle figure proporzionale alla vista e percettibile.

MENONE. Questa, o Socrate, mi pare una bellissima risposta.

SOCRATE. Forse perchè rispondente alla tua abitudine, e insieme puoi capire come in egual modo potresti definire la
e voce, l'odore e molte altre cose di questo genere.

(1) Gorgia fu discepolo di Empedocle, secondo il quale i colori erano emanazioni dei corpi penetranti nell'occhio.

MENONE. Certamente.

SOCRATE. È grandiosa la risposta, o Menone, per cui ti piace più di quella sulla figura.

MENONE. A me sì.

SOCRATE. Eppure, o figlio di Alessidemo, quella sulla figura, ne sono convinto, è migliore dell'altra. Credo che così penseresti anche tu se, come dicevi ieri, non dovessi andartene prima dei misteri, ma rimanessi e ti facessi iniziare [1].

MENONE. Ma io aspetterei, o Socrate, se tu mi facessi molti 77
di tali discorsi.

X. — Io non risparmierò premura nel parlare e per te e per me; ma dubito d'esser capace di parlare a lungo. Adesso però prova anche tu a mantenere la promessa col definire in generale che cosa è virtù, e smetti di farne molte di una, come si dice scherzando di chi frange un oggetto, ma, lasciandola intera e sana, di' cosa è virtù. Gli esempi l'hai avuti da me. b

MENONE. A me pare, o Socrate, che sia virtù godere delle cose belle, come dice il poeta, e poterle fare. Chiamo cioè virtù desiderare le cose belle ed esser capace di procurarsele.

SOCRATE. Ma intendi che desiderando le cose belle si desiderino le buone?

MENONE. Certamente.

SOCRATE. Ammettendo che ci sia chi desidera il male ed altri che desidera il bene? Non ti pare che tutti desiderino c
il bene?

MENONE. A me no.

SOCRATE. Ma che alcuni desiderino il male?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Credendo che il male sia bene o, conoscendo che è male, pur lo desiderano?

MENONE. Si danno ambedue i casi.

SOCRATE. E ti pare, o Menone, che vi sia chi conoscendo il male come male nondimeno lo desideri?

---

(1) Menone aveva parlato dei misteri eleusini; Socrate scherzando intende qui i misteri della filosofia.

MENONE. Io sì.

SOCRATE. Che intendi per desiderare? bramar di avere?

d MENONE. E che altro?

SOCRATE. Credendo il male giovi a colui che ne è còlto, o sapendo che nuoce a chi l'ha?

MENONE. C'è chi crede che il male giovi, e c'è chi sa che nuoce.

SOCRATE. E coloro che credono il male giovi, ti pare che conoscano il male?

MENONE. Questo poi no.

SOCRATE. È chiaro adunque che coloro i quali non conoscono il male non desiderano il male, bensì quello che cre-
e dono bene mentre è male. Quindi chi ignora il male e lo reputa bene, evidentemente desidera il bene; no?

MENONE. Questi forse sì.

SOCRATE. E quelli che desiderano il male credendo, come tu dici, che il male rechi danno a chi n'è còlto, sanno senza dubbio che ne avran nocumento?

MENONE. Necessariamente.

78 SOCRATE. Ma costoro non credono che i danneggiati siano miseri in quanto son danneggiati?

MENONE. Necessariamente anche codesto.

SOCRATE. E che i miseri siano infelici?

MENONE. Lo credo bene.

SOCRATE. Ma c'è chi voglia esser misero ed infelice?

MENONE. Non mi pare, o Socrate.

SOCRATE. Dunque, caro Menone, se nessuno vuol essere misero ed infelice, nessuno vuole il male. Che altro vuol dire esser misero, se non desiderare e acquistare dei mali?

b MENONE. Forse hai ragione, o Socrate, a dire che nessuno vuole il male.

XI. — Dunque tu dicevi or ora che la virtù è volere e potere il bene.

MENONE. Lo dissi.

SOCRATE. Ma espresso così, il volere c'è in tutti, e rispetto a ciò nessuno è migliore d'un altro?

MENONE. Pare.

Socrate. Quindi se v'è uno migliore d'un altro, è chiaro lo sarà per il potere.

Menone. Certamente.

Socrate. Dunque, secondo te, la virtù è la facoltà di pro- c
curarsi il bene.

Menone. Mi pare sia proprio come l'hai concepita ora.

Socrate. Vediamo anche questo, se è vero, perchè può darsi che tu abbia ragione. Affermi dunque che la virtù è la facoltà di procurarsi i beni.

Menone. Sì.

Socrate. E per beni non intendi per esempio la sanità la ricchezza, l'acquistare oro e argento e onori e cariche nella città? Credi tu che i beni sieno diversi da questi?

Menone. No, intendo tutti questi.

Socrate. Bene; procacciarsi oro ed argento è virtù, come d
dice Menone ospite paterno del gran re. E a tale acquisto aggiungerai, o Menone, un ' giustamente e santamente ', o non t'importa e chiami egualmente virtù quella dell'acquistare ingiustamente?

Menone. No, Socrate, questa è malvagità.

Socrate. Dunque a tale acquisto deve necessariamente accompagnarsi la giustizia, la temperanza, la santità o qual-
che altra parte della virtù; altrimenti, per quanto procuri e
i beni, non sarà virtù.

Menone. E come potrebbe essere virtù senza quelle?

Socrate. E il non procurar oro e argento nè a sè nè ad altri quando non sia giusto, anche tale astinenza non è virtù?

Menone. Pare.

Socrate. Dunque tanto il procacciare quanto il non procacciare così fatti beni sarà virtù; ma sarà virtù l'acquisto
con giustizia; quello senza giustizia e cose simili sarà mal- 79
vagità.

Menone. Mi sembra debba essere proprio così.

XII. — Socrate. Poc'anzi dicevamo la giustizia, la temperanza ecc. essere parti della virtù.

Menone. Sì.

Socrate. Ma dunque, o Menone, tu mi prendi in giro.

Menone. Come, o Socrate?

Socrate. Mentre io ti pregavo di non venirmi a spezzare e frantumare la virtù e ti offersi esempi sul modo di rispondere, tu non ci badasti, e mi vieni a dire che la virtù è la
b capacità di procurarsi i beni con giustizia; e questa dici essere parte della virtù.

Menone. Sì.

Socrate. Dalle tue dichiarazioni segue che l'operare ogni cosa con una particella della virtù è la virtù. Di fatti tu dici che la giustizia è una particella della virtù, e così ciascuna delle altre parti.

Menone. E allora?

Socrate. Dico questo, che mentre ti pregai di definire la virtù come una, tu non l'hai definita punto e affermi essere virtù ogni azione eseguita con una particella di virtù,
c come tu l'avessi già definita in generale e io la dovessi riconoscere anche dopo fatta a pezzi da te. Ma se è virtù ogni azione fatta con una particella di virtù, non occorre ritornare da capo alla prima domanda: che cosa è la virtù? La conclusione a cui s'è giunti è che ogni azione fatta con giustizia è virtù. O non ti sembra che occorra ripetere la stessa domanda, e credi si possa conoscere una parte della virtù ignorando il tutto?

Menone. Non mi pare.

d Socrate. Se ben rammenti, quando io risposi sulla figura rigettammo quel modo di rispondere con termini non ancora esaminati e concordati.

Menone. E ben a ragione, o Socrate.

Socrate. Dunque, mio caro, mentre ancora cerchiamo cosa è tutta intera la virtù, non credere di poterla spiegare a chicchessia rispondendo con le sue parti nè discorrere di verun
e altro argomento a questo modo, ma persuaditi che per poterne parlare è necessaria la medesima domanda: cosa è la virtù? O ti pare che io non dica cosa seria?

Menone. Mi pare che tu parli benissimo.

XIII. — Socrate. Dunque rispondi da capo; che cosa dici tu e il tuo amico che sia la virtù?

MENONE. O Socrate, anche prima di trovarmi con te udivo che tu non fai altro che dubitare e far dubitare gli altri. 80
Ora poi, come mi sembra, mi affascini, mi streghi, m'incanti, in modo che io son pieno di perplessità. E se è lecito scherzare, parmi che tu somigli e nella figura e nel resto alla piatta torpedine marina; anche questa fa intorpidire chi le si accosta e la tocca. Lo stesso effetto mi sembra che tu abbia fatto a me, perchè io sono veramente intorpidito nel- b
l'animo e nella bocca, e non so più che cosa risponderti. Eppure mille volte pronunziai moltissimi discorsi, e davanti a un gran pubblico, e molto bene, come mi pareva. Adesso invece non so neanche dire che cosa essa sia. Credo poi che tu abbia fatto molto bene a non allontanarti mai di qui; se tu facessi cose simili in altra città, ben presto ti caccerebbero come ciurmadore.

SOCRATE. Sei un birbante, o Menone, e per poco non m'ingannasti.

MENONE. Come mai, o Socrate?

SOCRATE. Capisco perchè mi hai rassomigliato a una tor- c
pedine.

MENONE. Perchè?

SOCRATE. Perchè io alla mia volta ti raffiguri con una immagine (1). So che tutti i belli si compiacciono d'essere rassomigliati; ciò torna loro utile, credo, perchè le immagini dei belli son belle anch'esse. Ma io non ti assomiglierò a nulla. Però se la torpedine fa intorpidire gli altri essendo torpida essa medesima, io assomiglio ad essa; se no, no, perchè non fo già dubitare gli altri essendo sicuro io stesso, ma invece dubitando più di tutti. Ora io non so che cosa sia d
la virtù; tu forse lo sapevi prima d'incontrarti con me, ed ora hai l'aria di non saper nulla. Nondimeno voglio indagare e cercare insieme con te che cosa essa sia.

XIV. — MENONE. E in qual modo, o Socrate, cercherai quello che ignori affatto cos'è? Quale delle cose che ignori

(1) Nelle allegre compagnie era frequente lo scherzo di paragonarsi reciprocamente alle cose più strane e più ridicole. Cfr. SENOFONTE, *Convito*, VI, 8.

ti proporrai ad oggetto della ricerca? e dato che tu l'azzecchi, come saprai che è quella, se non la conoscevi?

e SOCRATE. Capisco quel che vuoi dire, o Menone. Vedi come introduci qui quel principio eristico che non sia possibile all'uomo cercare nè ciò che sa nè ciò che non sa: non quello che sa perchè lo sa e non c'è bisogno d'alcuna ricerca; non quello che non sa, perchè non sa cosa cercare.

81 MENONE. E ti pare, o Socrate, che sia un ragionamento giusto?

SOCRATE. A me no.

MENONE. E mi puoi dir come?

SOCRATE. Sì. Ho udito da uomini e donne che s'intendono di cose divine...

MENONE. Qual discorso?

SOCRATE. Vero, io credo, e bello.

MENONE. E quale? e chi eran costoro?

SOCRATE. Eran sacerdoti e sacerdotesse, di quelli che si studiano di poter rendere conto delle materie che trattano.
b Dice così anche Pindaro e molti altri dei poeti ispirati dagli dèi. Dicono questo; tu guarda se ti par vero. Affermano che l'anima umana è immortale; che ora termina (il che si dice morire) ora rinasce; ma non finisce mai. Perciò bisogna passar la vita quanto è possibile santamente:

Quelli da cui Persefone l'ammenda dell'antico fallo
abbia riscosso, al nono anno su al sole
l'anima ne rimanda.
c Da essi i nobili re
e i più forti e i sapienti sommi
rinascono; e poi dagli uomini si chiaman sacri eroi!

XV. — Essendo adunque l'anima immortale e più volte rinata, e avendo veduto il mondo di qua e quello degl'Inferi e ogni cosa, ha tutto imparato. Quindi non è strano che sia capace di ricordare quel che prima sapeva. Ed essendovi grande affinità e connessione fra le cose della natura, nulla
d vieta che l'anima, la quale ha tutto imparato, ricordando una sola cosa (il che si chiama imparare) trovi da sè tutto

il resto quando uno sia intraprendente e non si stanchi di cercare. Il cercare e l'imparare in generale non è altro che ricordare. Quindi non è da seguire codesto ragionamento eristico; esso ci renderebbe inerti ed è gradito alla gente fiacca, mentre il nostro ci rende operosi e indagatori. Convinto che e
sia vero, voglio cercare con te cosa è la virtù.

Menone. Sì, o Socrate: ma in qual senso dici tu che noi non impariamo e ciò che si dice imparare è ricordare? Mi puoi insegnare che sia veramente così?

Socrate. L'ho detto poco fa che sei un mariuolo, o Me- 82
none. Per mettermi subito in contradizione con me stesso mi domandi se posso insegnarti, mentre affermo che non esiste insegnamento, ma ricordo.

Menone. No per Giove, o Socrate, non avevo questa intenzione, ma parlavo per abitudine. Dimostrami se puoi che la cosa è così.

Socrate. A dir vero non è facile, ma mi sforzerò di farlo per amor tuo. Chiamami uno qualunque del tuo numeroso b
sèguito, affinchè io possa farti in lui la dimostrazione.

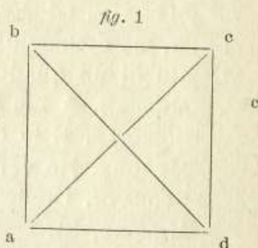
Menone. Va bene. (*Ad un servo*) Vieni qua.

Socrate. È greco e parla greco?

Menone. Sì sì, è nato in casa.

Socrate. Sta dunque attento se ti fa l'impressione ch'egli ricordi o impari da me.

Menone. Starò attentissimo.



XVI. — Socrate. (*Disegna nell'arena un quadrato e parla al servo*). Dimmi ragazzo, riconosci tu in questa figura un quadrato? c

Servo. Sì.

Socrate. Il quadrato adunque è una figura che ha tutte queste linee (*ab*, *bc*, *cd*, *da*) eguali?

Servo. Certamente.

Socrate. E queste due diagonali (*ac*, *bd*) non sono anch'esse eguali fra di loro?

Servo. Sì.

Socrate. Questa superficie (*abcd*) può essere maggiore o minore?

Servo. Sicuro.

Socrate. Se un lato (*ad*) fosse di due piedi e quello adiacente (*ab*) di due, di quanti piedi sarebbe l'intero? Osserva in questo modo: se da questa parte (*ad*) fosse di due piedi e da questa (*ab*) soltanto di uno, la superficie non sarebbe di una volta due?

Servo. Sì.

d Socrate. Ma essendo di due piedi anche da questa parte (*ab*) non risulta di due volte due?

Servo. Appunto.

Socrate. Dunque è di due volte due piedi?

Servo. Sì.

Socrate. E due volte due piedi quanti sono? Fa il calcolo.

Servo. Quattro, o Socrate.

Socrate. E ci può essere una superficie doppia di questa, che come questa abbia tutti i quattro lati eguali?

Servo. Sì.

Socrate. Di quanti piedi sarà?

Servo. Di otto.

e Socrate. Bene; prova a dire quanto lungo sarà ciascun lato. Questo è di due piedi; quanto sarà quello del doppio?

Servo. Evidentemente il doppio, o Socrate.

Socrate. (*A Menone*). Vedi Menone che io non insegno nulla, ma domando tutto? Adesso costui crede di conoscere il lato di un quadrato di otto piedi; non ti pare?

Menone. A me sì.

Socrate. E lo conosce?

Menone. No certo.

Socrate. Crede che il lato sia doppio.

Menone. Sì.

XVII. — Socrate. Osservalo a ricordare via via come si deve ricordare. (*Al servo*). Dimmi. Tu affermi che una su-
83 perficie doppia risulta da un lato doppio; e non già da un lato lungo e uno breve, ma da tutti quattro eguali, come in

questo *fig. 1*, ma doppio del primo, cioè di otto piedi. Guarda ora se ti pare che risulti dal lato doppio.

SERVO. A me sì.

SOCRATE. Questa dunque (*ab*) diventerà doppia se vi aggiungeremo altrettanto da questa parte (*be*). *fig. 2*

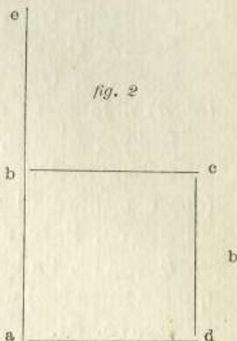


fig. 2

SERVO. Certamente.

SOCRATE. E da questa linea (*ae*) presa come lato verrà secondo te un quadrato di otto piedi?

SERVO. Sì.

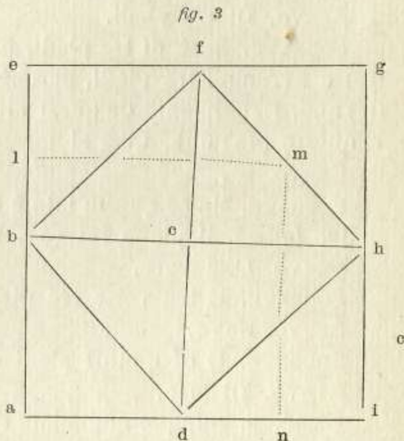
SOCRATE. Disegniamo adunque quattro di queste linee eguali *fig. 3* (*ae*, *eg*, *gi*, *ia*). Questo (*aegi*) sarà forse un quadrato di otto piedi?

SERVO. Sicuro.

SOCRATE. Ma in esso entrano quattro quadrati (*abcd*, *befc*, *cfgh*, *ehid*) eguali al primo, che è di quattro piedi.

SERVO. Sì.

fig. 3



SOCRATE. Ebbene non è quattro volte tanto?

SERVO. Come no?

SOCRATE. Ma è forse doppio quello che è quattro volte tanto?

SERVO. No certo.

SOCRATE. E quante volte più?

SERVO. Quadruplo.

SOCRATE. Dunque, o ragazzo, da un lato doppio non s'ottiene una superficie doppia, ma una quadrupla.

SERVO. È vero.

SOCRATE. Di fatti quattro volte quattro fa sedici; no?

SERVO. Sì.

Socrate. E una superficie di otto piedi da qual lato si otterrà? Da questo non se ne ha uno quadruplo?

Servo. Sì.

Socrate. Dalla metà si ha questo (*abcd*) di quattro piedi?

Servo. Certo.

Socrate. Quello di otto piedi non è il doppio dell'uno (*abcd*) e la metà dell'altro (*aegi*)?

Servo. Sicuro.

d Socrate. Dunque sarà un lato maggiore di questa linea (*ab*) e minore di questa (*ae*); no?

Servo. Pare anche a me.

Socrate. Va bene. Rispondi pure quello che pensi. Dimmi; questa linea (*ab*) non era di due piedi e questa (*ae*) di quattro?

Servo. Sì.

Socrate. Dunque il lato d'una superficie di otto piedi dev'essere maggiore di quello di due e minore di quello di quattro.

Servo. Necessariamente.

e Socrate. Provati a dire quanto dev'essere.

Servo. Di tre piedi.

Socrate. Se è di tre piedi, prenderemo la metà di questa (*be*) e avremo i tre piedi, perchè questi (*ab*) son due e questo (*bl*) uno. Egualmente da quest'altra parte, questi (*ad*) son due e questo (*dn*) uno. Così si forma il piano che tu dici (*almn*).

Servo. Sì.

Socrate. Ma se questo lato è di tre piedi (*abl*) e quest'altro di tre (*adm*), il piano intero sarà di tre volte tre piedi.

Servo. Così pare.

Socrate. E tre volte tre piedi quanto fa?

Servo. Nove.

Socrate. E di quanti piedi doveva essere il doppio?

Servo. Di otto.

Socrate. Dunque nemmeno da un lato di tre piedi avremo una superficie di otto.

Servo. No certo.

84 Socrate. Ma da quale dunque? Studiati di dirlo esattamente. Se non vuoi contare, almeno indicalo.

SERVO. Per Giove, o Socrate, io proprio non lo so.

XVIII. — SOCRATE. (*A Menone*). Osservi, o Menone, a qual punto si trova sulla via del ricordare? Prima non sapeva qual fosse il lato di una superficie d'otto piedi, come non lo sa neanche adesso; ma allora credeva di saperlo e rispondeva francamente come uno che sa, nè credeva di essere incerto; ora crede d'essere in dubbio e, come non sa, nemmeno crede di sapere. b

MENONE. È vero.

SOCRATE. Quindi si trova in miglior condizione rispetto alla cosa che ignorava?

MENONE. Pare anche a me.

SOCRATE. E rendendolo perplesso e torpido, come fa la torpedine, gli abbiamo forse nociuto?

MENONE. Non mi pare.

SOCRATE. Anzi gli abbiamo giovato a trovare la verità. Adesso non sapendo cercherà volentieri; allora con tutta facilità avrebbe spesso e in faccia a molti sostenuto che il lato c
d'un piano doppio dev'essere una linea di doppia lunghezza.

MENONE. Pare.

SOCRATE. E credi tu che si sarebbe posto a ricercare e ad apprendere quello che credeva di sapere, non sapendolo, prima di cadere nel dubbio e che, convinto di non sapere, gli fosse nato il desiderio di sapere?

MENONE. Non mi pare, o Socrate.

SOCRATE. Dunque ricavò vantaggio dall'intorpidimento?

MENONE. Pare di sì.

SOCRATE. Ora osserva quello che partendo da tale perplessità egli scoprirà cercando con me, mentre io non fo che interrogare senza insegnargli nulla. Sta attento se puoi d
coglermi ad insegnargli o spiegargli qualche cosa invece di limitarmi ad esaminare le sue idee.

XIX. — (*Al servo*). Dimmi tu, questo (*abcd*) non è un quadrato di quattro piedi? hai capito?

SERVO. Io sì.

SOCRATE. Ve ne possiamo aggiungere un altro eguale (*befc*) sul lato *bc*?

Servo. Sì.

Socrate. E un terzo eguale a ciascuno dei due (*cdih*) sul lato *cd*?

Servo. Sì.

Socrate. E possiamo riempire lo spazio in quest'angolo con un quarto quadrato (*cfgh*) sul prolungamento del lato *cd*?

Servo. Sicuro.

e Socrate. Non avremo noi qui quattro quadrati eguali?

Servo. Sì.

Socrate. E questo grande quadrato qual multiplo è del primo?

Servo. Quadruplo.

Socrate. Ma noi ne volevamo uno doppio; ti rammenti?

Servo. Certo.

Socrate. E queste linee trasversali, che vanno da angolo
85 ad angolo (*bd*, *dh*, *hf*, *fb*) non tagliano in due parti eguali ciascuno di questi quadrati?

Servo. Sì.

Socrate. Queste adunque non son quattro linee eguali che circoscrivono questo piano (*bdhf*)?

Servo. Appunto.

Socrate. Guarda dunque; quanto grande è questo piano?[1]

Servo. Non capisco.

Socrate. Ciascuna linea non taglia internamente per metà ciascuno dei quattro quadrati?

Servo. Sì.

Socrate. Quante di queste metà vi son qui dentro le diagonali?

Servo. Quattro.

Socrate. E quante in questo quadrato (*abcd*)?

Servo. Due.

Socrate. E il quattro cosa è rispetto al due?

Servo. Il doppio.

b Socrate. Quanto grande adunque è questo quadrato (*bdhf*)?

---

(1) Intendi il quadrato formato dalle quattro diagonali nell'interno del quadrato di otto piedi.

Servo. Di otto piedi.

Socrate. Da qual linea?

Servo. Da questa (*bd*).

Socrate. Da quella che va da angolo ad angolo del quadrato?

Servo. Sì.

Socrate. I dotti la chiamano diametro diagonale. E se ha questo nome, una superficie doppia, come tu dici, o servo di Menone, avrà per lato la diagonale della semplice.

Servo. Certamente, o Socrate.

XX. — Socrate. Che ti pare, o Menone? ha egli espresso nelle sue risposte alcun pensiero che non fosse suo?

Menone. No, tutti suoi. c

Socrate. Eppure non sapeva, come dicevamo poc'anzi.

Menone. È vero.

Socrate. E c'erano in lui questi pensieri o no?

Menone. Sì.

Socrate. Dunque all'ignorante sono insite opinioni vere sulle materie che ignora?

Menone. Pare.

Socrate. Ed ora queste opinioni si sono eccitate in costui come in sogno, e se lo si interrogasse più volte sulle stesse cose e in diversi modi, sai che alla fine ne saprebbe quanto d
chiunque.

Menone. Naturalmente.

Socrate. E saprà senza che alcuno gl'insegni e solo lo interroghi, ricuperando da sè la propria scienza?

Menone. Sì.

Socrate. E il ricuperare da sè la propria scienza non è ricordare?

Menone. Certo.

Socrate. E la scienza che costui possiede o l'apprese una volta o l'ebbe sempre?

Menone. Sì.

Socrate. Ora se l'ebbe sempre, egli fu sempre conoscitore; se l'apprese una volta, non l'apprese certo in questa vita. Ha forse qualcuno insegnato a costui la geometria? Eppure farà e

in tutta la geometria ciò che fece testè, e così in tutte le altre materie. C'è forse chi gli abbia insegnato tutto? tu lo devi sapere, tanto più che è nato e cresciuto in casa tua.

Menone. So benissimo che nessuno mai gl'insegnò.

Socrate. Ed ha o no queste idee?

Menone. È necessario ammetterlo.

XXI. — Socrate. Ma se non fu in questa vita, non è evi-
86 dente che le apprese e le aveva in qualche altro tempo?

Menone. È chiaro.

Socrate. Dunque era il tempo nel quale non era uomo?

Menone. Sì.

Socrate. Se adunque, e nel tempo che è uomo e nel tempo che non è, avrà in sè opinioni vere, le quali poi, ridestate dalle domande, diventano cognizioni, l'anima di lui non avrà imparato sempre e continuamente? perchè è chiaro che nella perpetua durata dei tempi egli ora è, ora non è uomo.

Menone. È chiaro.

Socrate. Quindi se la verità delle cose è sempre insita
b nell'anima nostra, questa dev'essere immortale, di guisa che ciò che ora non sai, cioè non ricordi, non devi forse cercare con fiducia e ridurtelo a mente?

Menone. Mi pare che in certo modo tu abbia ragione, o Socrate.

Socrate. E così pare a me, o Menone. Sulle altre affermazioni di questo discorso non insisterei; ma che, credendo di dover cercare ciò che non si sa, saremmo migliori e più gagliardi e meno inerti che non con l'opinione che non sia
c possibile nè si debba cercare ciò che non sappiamo, questo, se fossi capace, lo sosterrei risolutamente con le parole e coi fatti.

Menone. Anche in questo, o Socrate, mi pare che tu abbia ragione.

XXII. — Socrate. Giacchè siamo d'accordo di dover cercare ciò che non si sa, vuoi che tentiamo insieme di cercare cosa è virtù?

Menone. Ma sì. Se non che io investigherei e udrei molto volentieri quello che chiedevo da principio, se debbasi con-

siderarla come cosa che s'insegni, o come tale che si formi d
naturalmente o in qualche altro modo.

Socrate. Se io comandassi non solo a me ma anche a te, non ci occuperemmo di sapere se la virtù sia cosa da insegnare prima d'aver cercato che cosa essa sia. Ma poichè tu per conservare la tua libertà non pensi nemmeno a comandare a te stesso, e t'accingi a comandare a me, e in effetto comandi, ti asseconderò; come potrei fare altrimenti? Dobbiamo adunque esaminare le qualità di una cosa di cui ignoriamo ancora l'es- e
senza. Almeno allenta un pochino il tuo impero e concedimi di investigare per ipotesi se sia insegnabile o come s'acquisti. Per ipotesi intendo quello che fanno spesso i geometri quando sono interrogati per esempio se questa superficie [1] si possa
iscrivere in forma di triangolo in questo cerchio. Il geometra 87
risponderebbe: non lo so ancora, ma credo che gioverà un'ipotesi per venire a capo. Se la figura è tale che stendendola sulla sua data linea venga a mancare di tanto spazio quanto è quello disteso, accade una cosa, ed una diversa ove manchi quella condizione [2]. Quindi ti spiegherò per ipotesi se si possa o no iscrivere nel cerchio.

XXIII. — Così per la virtù. Non sapendo noi nè cosa sia nè quale, cerchiamo per ipotesi se si possa insegnare o no ragionando in questo modo. Se la virtù tra le facoltà dell'anima ha determinate qualità, sarà insegnabile o no? Anzi tutto se è cosa diversa dalla scienza, si potrà o no insegnare, ossia, come dicevamo poc'anzi, ricordare? Ed è indifferente che
usiamo l'uno o l'altro verbo. Non vede ognuno che l'uomo c
non impara altro che la scienza?

Menone. Pare anche a me.

Socrate. Se la virtù è scienza, evidentemente si può insegnare.

Menone. Come no?

(1) Forse uno dei quadrati già descritti. Socrate poi disegna sull'arena anche un cerchio.

(2) È un luogo oscuro e probabilmente guasto, studiato da matematici, filologi e filosofi, senza riuscire finora ad una interpetrazione soddisfacente.

SOCRATE. Di questo ci siamo sbrigati presto; se è così si può insegnare, se no, no.

MENONE. Certamente.

SOCRATE. Dopo ciò bisogna cercare se la virtù sia scienza o cosa diversa da essa.

MENONE. Pare anche a me che dopo questa debba farsi quest'altra indagine.

SOCRATE. E non consideriamo noi la virtù come un bene,
d e che sia un bene non rimane un saldo presupposto?

MENONE. Certamente.

SOCRATE. Quindi se v'ha un bene separato dalla scienza, probabilmente la virtù non sarebbe una scienza; ma se non v'è bene che la scienza non comprenda in sè, sarebbe giusto il sospetto che la virtù sia scienza.

MENONE. È vero.

SOCRATE. Noi siam buoni per mezzo della virtù?

MENONE. Sì.

e SOCRATE. E se buoni, anche utili, perchè ogni cosa buona è utile; no?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Ed anche la virtù è utile?

MENONE. Necessariamente, da quanto abbiam convenuto.

XXIV. — SOCRATE. Esaminiamo dunque partitamente quali cose ci siano utili: la sanità, la forza, la bellezza, la ricchezza. Queste ed altre simili cose chiamiamo utili; non è vero?

MENONE. Sì.

88 SOCRATE. Eppure talvolta diciamo che queste stesse cose son nocive; pensi tu diversamente?

MENONE. No, proprio così.

SOCRATE. Guarda sotto qual regime ciascuna sia utile e sotto quale nociva. Non è vero che giovano quando ne sia retto l'uso e quando no, danneggiano?

MENONE. Sicuro.

SOCRATE. Ora esaminiamo anche le qualità dell'anima.
b Chiami tu qualcosa temperanza e giustizia e fortezza e docilità e memoria e magnificenza ed altre cose simili?

MENONE. Io sì.

Socrate. Guarda se quelle che non paiono scienza ma cosa diversa da essa talvolta son nocive ed altre volte utili; p. e. la fortezza, quando non sia riflessione, ma una specie di temerità. Quando l'uomo è ardito senza giudizio non ne ha danno? e quando con giudizio, vantaggio?

Menone. Sì.

Socrate. Egualmente la temperanza e la docilità; ciò che s'impara e si prepara con giudizio è utile, senza giudizio è dannoso?

Menone. Indubbiamente. c

Socrate. Quindi in generale tutto ciò che l'anima opera e sostiene guidata dal giudizio riesce a buon fine, guidata dall'insipienza al contrario.

Menone. Naturalmente.

Socrate. Così se la virtù è cosa dell'anima e quindi necessariamente utile, essa dev'essere sapienza, giacchè tutte le cose dell'anima di per sè stesse non sono nè utili nè dannose e diventano tali quando s'aggiunge il giudizio o la stol- d
tezza. Secondo questo ragionamento, la virtù, essendo utile, deve in qualche modo essere sapienza.

Menone. Così mi pare.

XXV. — Altrettanto avviene della ricchezza e delle altre cose che dicevamo essere ora utili ora nocive. Come le altre facoltà dell'anima riescono utili se governate dal giudizio, dannose se governate dall'insipienza, così l'anima usando e
rettamente i così detti beni li rende utili, usandone male li rende dannosi?

Menone. Sicuro.

Socrate. L'anima savia li usa rettamente, la stolta erroneamente?

Menone. Così è.

Socrate. Quindi si può affermare in generale che nell'uomo tutto dipende dall'anima, e le facoltà dell'anima, se han da 89
essere buone, dalla sapienza. Secondo questo ragionamento la cosa veramente utile sarebbe la sapienza. Diciamo noi che la virtù è utile?

Menone. Certamente.

Socrate. Quindi affermiamo che la virtù o in tutto o in parte è scienza?

Menone. Mi pare che sia ben detto, o Socrate.

Socrate. Dunque se questo è vero, i buoni non sarebbero tali per natura.

Menone. Non mi pare.

b Socrate. C'è poi anche questo. Se i buoni nascessero naturalmente buoni, ci sarebbero tra noi persone che distinguerebbero i giovani d'ottima indole, e noi, raccogliendoli dietro le loro indicazioni, li custodiremmo ben bene nell'acropoli [1], segnandoli con un'impronta molto più che l'oro, affinchè nessuno ce li guastasse, ma divenuti adulti riuscissero utili alle città.

Menone. Ragionevolmente, o Socrate.

XXVI. — Socrate. Ma se i buoni non diventan buoni
c per natura, diventeranno per istruzione?

Menone. Mi pare fuor d'ogni dubbio, o Socrate, che se la virtù, secondo l'ipotesi, è scienza, si possa insegnare.

Socrate. Forse; ma siam poi convenuti bene in questo?

Menone. Or ora pareva che si fosse ragionato bene.

Socrate. Non deve però parere soltanto or ora ma, se ha da essere un ragionamento sano, e adesso e in avvenire.

d Menone. Ebbene, per qual motivo non sei soddisfatto e diffidi che la virtù sia scienza?

Socrate. Te lo dirò, o Menone. Io non ritiro l'affermazione che se è scienza si possa insegnare; ma guarda se non ti pare ragionevole questo mio dubbio che sia scienza. Dimmi: se non solo la scienza, ma una cosa qualunque si può insegnare, non devono necessariamente esserci maestri e scolari?

Menone. Mi pare che sì.

e Socrate. E per converso dove d'una data cosa non ci siano nè maestri nè scolari, non è ragionevole dedurre che non si può insegnare?

---

(1) Nell'acropoli di Atene e precisamente nella parte posteriore del Partenone (*opisthodomos*) stava il tesoro dello stato e si conservavano gli oggetti preziosi.

Menone. È vero; ma non ti pare che ci siano maestri di virtù?

Socrate. Ho cercato più volte se ce ne fossero; ma ad onta delle più diligenti ricerche, non mi riesce di trovarne. Eppure vo cercando insieme a molti e specialmente con quelli che ne hanno la maggiore esperienza. In buon punto è venuto qui Anito [1], che vogliam rendere partecipe di questa ricerca; e
ben a ragione. Anzi tutto Anito è figlio di Antemione, uomo 90
ricco e dotto, che s'arricchì, non fortuitamente nè per regalo di alcuno, come di recente Ismenia di Tebe, che guadagnò la ricchezza di Policrate [2], ma l'acquistò con la sua sapienza e il suo lavoro; poi non si mostrò mai gonfio, superbo, mo-
lesto, ma semplice e cortese; finalmente generò e allevò co- b
stui secondo il costume del popolo ateniese. Di fatti lo eleggono alle somme cariche. È giusto cercare con tali persone se ci siano o no maestri di virtù, e chi siano.

XXVI. — Dunque, o Anito, tu cerca insieme con me e con questo tuo ospite, Menone, chi possano essere i maestri e
procedi in questo modo: se volessimo fare di Menone un c
buon medico, da quali maestri lo manderemmo? non forse dai medici?

Anito. Sì.

Socrate. E se ne volessimo fare un buon calzolaio, non lo manderemmo dai calzolai?

Anito. Sì.

Socrate. E così per gli altri mestieri?

Anito. Certamente.

Socrate. Tu dimmi ancora. Volendo farne un medico, sarebbe opportuno mandarlo dai medici. Dicendo questo in-
tendiamo noi che opereremo saviamente mandandolo da co- d
loro che professano quell'arte anzichè da quelli che non la professano: da quelli che per essa riscuotono un onorario, di-

(1) Uno degli accusatori nel processo capitale di Socrate.

(2) Forse corrotto dal re dei Persiani. La ricchezza di Policrate, tiranno di Samo, era proverbiale.

chiarandosi maestri di chiunque voglia imparare? Per queste considerazioni non faremo bene a mandarlo da costoro?

Anito. Sì.

Socrate. Lo stesso dicasi del sonar la tibia e simili cose.
e Volendo che uno diventi buon sonator di tibia, è grande stoltezza non mandarlo da chi fa professione d'insegnar l'arte e perciò esige una paga, ma disturbare altri, cercando d'imparare da questi che non s'atteggiano a maestri e dei quali non esiste alcun discepolo nella materia che pretendiamo impari da essi colui che mandiamo. Non ti pare una grande irragionevolezza?

Anito. A me sì, ed anche ignoranza.

XXVIII. — Socrate. Dici bene. Ora possiamo consigliarci
91 fra noi per questo tuo ospite Menone. Il quale, o Anito, mi va dicendo da un pezzo che desidera acquistare qualche sapienza e quella virtù, con cui gli uomini governano bene le famiglie e le città, curano i propri genitori, sanno accogliere e congedare cittadini e forestieri in modo degno di
b uomini per bene. Bada dunque da chi dovremo opportunamente mandarlo per questa virtù. Secondo il discorso ora fatto non è chiaro che dovremo mandarlo da coloro che si professano maestri di virtù e si prestano verso qualunque Greco voglia studiare, fissando ed esigendo una data mercede?

Anito. E chi son costoro?

Socrate. Lo sai anche tu; son quelli che la gente chiama sofisti.

c Anito. Per Ercole, sta zitto Socrate. Nessuno dei congiunti degli amici dei famigliari, nessun cittadino o forestiero possa essere còlto dalla follia di andar da costoro e farsi corrompere, perchè costoro sono un guasto, una palese rovina di chi li frequenta.

XXIX. — Socrate. Cosa dici, o Anito? questi soli adunque fra quanti professano di saper giovare son tanto diversi dagli altri, che non solo non recano alcun utile a ciò che loro si
d affida, ma al contrario lo guastano? e per questo pretendono pubblicamente d'essere pagati? Io non ti posso credere. So

che il solo Protagora con questa sua dottrina ha guadagnato
più denari di Fidia, autore di tante belle opere, e di altri
dieci scultori. È incredibile! coloro che raccomodano calzari
e vestiti vecchi, se li rendessero in peggiore stato di quello
che li han ricevuti, non passerebbero trenta giorni che la c
gente se n'accorgerebbe, e ben presto morrebbero di fame; di
Protagora invece tutta la Grecia non s'accorse che guastava
i discepoli e per più di quarant'anni li restituiva peggiori
di quello che li aveva ricevuti. Di fatti credo che sia morto
vicino ai settant'anni e che esercitasse l'arte per quaranta.
E in tutto questo tempo fino ad oggi non ha mai cessato di
godere gran fama. Nè solo Protagora, ma moltissimi altri,
parte prima di lui, altri ancora viventi. Ma, assecondando 92
il tuo discorso, diremo che essi consapevolmente ingannano
e guastano i giovani, o che nemmeno essi se n'accorgono?
E pretenderemo che siano tanto pazzi costoro, che alcuni
reputano i più sapienti degli uomini?

XXX. — Anito. Son tutt'altro che pazzi, o Socrate; son a
più pazzi i giovani che dan loro quattrini; ancor più i con-
giunti che loro li affidano, e in massimo grado le città che b
permettono loro di venire e non li caccian via, sia fore-
stiero o cittadino che si metta a fare il sofista.

Socrate. Anito, ti ha forse fatto torto qualche sofista,
che sei tanto severo con loro?

Anito. Ma io non mi sono mai trovato con nessuno di
loro nè permetterei si trovasse alcuno dei miei.

Socrate. Dunque non hai alcuna pratica di loro?

Anito. E possa io non farla mai. c

Socrate. Ma come puoi sapere se vi sia nulla di buono
o di guasto in una cosa di cui non hai alcuna esperienza?

Anito. Facilmente. Con o senza esperienza so benissimo
che razza di gente è.

Socrate. Forse tu sei un indovino, o Anito, perchè da
quanto hai detto non capirei come in altro modo tu possa
conoscerli. Ma noi non cercavamo quelli alla cui scuola Me-
none divenisse perverso; siano pure i sofisti costoro se vuoi. d
Tu indicaci quegli altri e benefica questo tuo ospite paterno

dicendogli a chi deve rivolgersi in una città tanto grande per acquistare e segnalarsi in quella virtù che dissi.

Anito. E perchè non glieli hai indicati tu stesso?

Socrate. Io ho nominato quelli che credevo maestri di tal virtù, ma, come tu affermi, mi sono sbagliato. E forse
e hai ragione. Ora di' tu alla tua volta da quali Ateniesi deve andare; fa un nome qualunque.

XXXI. — Anito. Che importa udire il nome di una persona? Qualunque Ateniese dabbene egli incontri lo renderà migliore che non i sofisti, purchè voglia dargli retta.

Socrate. Ma queste persone dabbene son divenute tali di proprio impulso? e senza avere studiato sono in grado
93 d'istruire altri in quello che non hanno imparato?

Anito. Credo che anche questi abbiano imparato dalla gente per bene che li precedette. Non ti pare che in questa città ci siano state ottime persone?

Socrate. Io sì, o Anito, credo che ci siano ed anche che ce ne siano state di bravissime in politica. Ma sono poi state anche bravi maestri della loro virtù? perchè di ciò tratta il
b nostro discorso. Noi non cerchiamo se vi siano qui o siano stati prima d'ora uomini buoni, ma se la virtù si possa insegnare. Cercando questo, noi cerchiamo se gli uomini buoni, viventi o d'altri tempi sapevano trasmettere la loro virtù, o se è cosa che non si possa trasmettere e ricevere da altri. Questo io e Menone andiamo cercando da un pezzo.

XXXII. — Ragiona dunque così secondo il tuo discorso.
c Non dirai che Temistocle fosse un brav'uomo?

Anito. Io sì, e in sommo grado.

Socrate. E quindi ottimo maestro quanto altri mai della propria virtù?

Anito. Lo credo, se avesse voluto.

Socrate. E credi che non avrebbe voluto ci fossero altri bravi uomini e principalmente suo figlio? o pensi che non
d gli abbia comunicato per invidia quella virtù in cui era così valente? Non hai udito che Temistocle fece di suo figlio Cleofanto un gran cavallerizzo? Di fatti stava in piedi sul cavallo e di là tirava giavellotti e faceva altri meravigliosi esercizî,

nei quali lo aveva fatto istruire e reso capace in tutto quello che dipende da buoni maestri. Non hai inteso questo dai vecchi?

Anito. Sì.

Socrate. Nessuno potrebbe dire che la natura del figlio fosse cattiva.

Anito. Forse no. e

Socrate. Ebbene, hai tu mai sentito da giovani o vecchi che Cleofanto figlio di Temistocle fosse esperto e capace in quello che suo padre fu illustre?

Anito. No certo.

Socrate. E crederemo ch'egli volesse far istruire il proprio figlio in quelle altre cose, ma non renderlo superiore a nessun altro in quella sapienza ch'egli possedeva, se la virtù si poteva insegnare?

Anito. Probabilmente no.

XXXIII. — Socrate. Questi adunque fu gran maestro di virtù, e come tu stesso attesti ottimo fra i precedenti. Osserviamone un altro, Aristide figlio di Lisimaco. Non ammetti 94
tu che sia stato ottimo?

Anito. Senza dubbio.

Socrate. Anch'egli educò benissimo il figlio Lisimaco in tutto quello che dipendeva dai maestri; ma ti pare ne abbia fatto un uomo migliore di altri? Con lui ti sei trovato e conosci qual è. E Pericle, quel grand'uomo, sai che allevò due b
figliuoli, Paralo e Santippo?

Anito. Sì.

Socrate. Di questi fece due cavalieri non inferiori a nessuno, li educò nella musica nella ginnastica e in quanto dipende dall'arte, e non volle farne due uomini superiori? credo che volesse, ma probabilmente ciò non s'insegna. E perchè tu non creda che tale incapacità fosse di pochi e vol- c
gari Ateniesi, pensa che Tucidide (1) allevò due figliuoli, Melesia e Stefano, e li educò bene, particolarmente nella lotta,

(1) Non il grande storico, ma il figlio di Melesia, avversario di Pericle.

che esercitavano meglio di tutti, affidando l'uno a Santia, l'altro ad Eudoro, che allora primeggiavano come lottatori; ti ricordi?

Anito. Sì, per udita.

XXXIV. — Socrate. E da ciò non si vede che, se egli
d educò i figliuoli dove occorreva spendere, non avrebbe certo omesso di renderli migliori gratuitamente, se ciò si poteva insegnare? Tucidide era forse un uomo comune? non aveva molti amici e in Atene e fra gli alleati? Era di gran casato, era potente fra gli altri Greci, di guisa che, se la virtù si potesse insegnare, ove egli non avesse potuto occuparsene perchè assorbito dai pubblici affari, avrebbe trovato o in città
e o tra i forestieri chi rendesse migliori i suoi figli. Ma forse, amico Anito, non è cosa che s'insegni.

Anito. O Socrate, mi pare che tu sia molto corrivo a dir male della gente. Se vuoi darmi retta, io ti consiglierei di aver prudenza, perchè se in altre città è facile far del male o del bene alle persone, qui è facilissimo; credo che lo sappia
95 anche tu.

XXXV. — Socrate. Menone, mi pare che Anito sia stizzito; il che non mi stupisce, prima perchè crede che io sparli di cotesti uomini, poi ritiene d'essere uno di questi. Però se riconoscerà cosa è dir male della gente, si calmerà. Adesso lo ignora. Ora dimmi tu: non ci sono anche da voi ottime persone?

Menone. Certamente.

b Socrate. E questi vogliono prestarsi come maestri ai giovani e si professan tali e dicono che la virtù s'insegna?

Menone. No davvero, o Socrate, anzi ora dicono che si può insegnare, ora no.

Socrate. E diremo che costoro sono maestri di virtù, se non sono d'accordo neanche in questo?

Menone. Non mi pare, o Socrate.

Socrate. E questi sofisti, che soli ne fan professione, ti
c sembrano essere maestri di virtù?

Menone. Io sopra tutto ammiro questo in Gorgia, che non si ode mai promettere nulla di simile ed anzi canzona gli

altri quando li sente promettere. Egli dice che bisogna formare buoni oratori.

Socrate. Dunque neanche a te i sofisti paion maestri?

Menone. Non saprei dire, o Socrate. Io sono nella condizione degli altri, ora mi paiono, ora no.

Socrate. Ma sai che non soltanto a te e ad altri uomini politici la virtù ora pare insegnabile ora no, ma che anche d
il poeta Teognide è nello stesso caso.

Menone. In quali versi?

XXXVI. — Socrate. Nelle Elegie, dove dice:

> bevi e mangia con quelli, e a quelli
> accompagnati e piaci, cui è gran potere.
> Chè dai buoni buone cose apprenderai; se invece ai cattivi
> t'unirai, perderai anche il senno che hai. e

Qui egli parla considerando la virtù come insegnabile.

Menone. È chiaro.

Socrate. Ma poco dopo in altri versi:

> se il giudizio potesse crearsi e ficcarsi nell'uomo,

allora, egli dice,

> mercè grande ne avrebbero

quelli che ciò sapessero fare; e

> giammai da buon padre verrebbe figlio cattivo
> obbedendo ai saggi suoi detti. Ma coll'insegnare 96
> non farai buono mai l'uomo cattivo.

Osservi come si contraddice?

Menone. Si vede.

Socrate. E puoi tu citare un'altra materia, della quale coloro che si dichiaran maestri, non che essere ritenuti per tali, si reputa non la sappiano e siano affatto incompetenti in ciò che si spacciano per maestri, e quelli che hanno fama b
di ottimi ora dicono che si può insegnare, ora no? Gente così incerta e confusa intorno a qualsiasi cosa credi che ne sia veramente maestra?

Menone. No davvero.

XXXVII. — Socrate. Dunque, se nè i sofisti nè le persone migliori son maestri, non è chiaro che non ve ne saranno altri?

Menone. Mi pare.

c Socrate. E se non maestri, non vi saranno neanche scolari?

Menone. Credo sia proprio così.

Socrate. Ma abbiam convenuto che una cosa di cui non esistono nè maestri nè scolari non è neanche insegnabile?

Menone. È vero.

Socrate. Dunque in nessun luogo abbiam trovato maestri di virtù?

Menone. Già.

Socrate. E se non maestri, nemmeno scolari?

Menone. Così pare.

Socrate. Dunque la virtù non si potrebbe insegnare?

d Menone. Se abbiamo bene osservato, non pare. Talchè io sto qui pensando con meraviglia se possa darsi che talvolta non esistano uomini buoni, o quale è il modo in cui si producono quelli che ci sono.

Socrate. Forse, o Menone, noi siam gente da poco e Gorgia non ha istruito abbastanza te, nè Prodico me. Sopra tutto importa badare a noi e cercare chi in qualche modo ci possa
e rendere migliori — dico questo in relazione alla nostra recente indagine, non essendoci ridevolmente accorti che non soltanto sotto la guida della scienza le operazioni umane riescono bene — altrimenti ci rimarrà ignoto anche il modo in cui si formano gli uomini buoni.

Menone. Cosa intendi dire, o Socrate?

XXXVIII. — Socrate. Abbiamo giustamente convenuto che gli uomini buoni devono essere utili, nè potrebb'essere
97 altrimenti; non è vero?

Menone. Sì.

Socrate. E che saranno utili se ben ci dirigeranno nelle nostre azioni. Anche in ciò abbiam convenuto.

Menone. Sì.

SOCRATE. Che poi non sia possibile diriger bene a cui manchi la certa scienza, pare che abbiamo fatto male a convenire.

MENONE. E cosa intendi per bene?

SOCRATE. Te lo dirò. Se uno conoscendo la strada di Larissa, o un'altra qualsiasi, vi andasse e guidasse altri, li guiderebbe bene?

MENONE. Certo.

SOCRATE. E se uno avesse una giusta opinione sulla strada b
senza mai averla percorsa nè conoscerla, non guiderebbe bene anch'egli?

MENONE. Senza dubbio.

SOCRATE. E fino a che avrà una giusta opinione di cosa, di cui altri ha la scienza, egli che crede il vero senza saperlo, non sarà peggior guida dell'altro che veramente sa.

MENONE. Per nulla.

SOCRATE. Dunque l'opinione vera non sarà guida peggiore della scienza per ben condurre un'azione. Questo è quanto abbiamo omesso nell'indagine sulla virtù, quando asserivamo che solo la scienza guida al retto operare. C'era invece an- c
che l'opinione vera.

MENONE. Così pare.

SOCRATE. Dunque l'opinione vera non è meno utile della scienza.

MENONE. Però con questa limitazione, o Socrate, che colui il quale possiede la scienza riuscirà sempre, chi invece segue l'opinione ora riuscirà ora no.

XXXIX. — SOCRATE. Cosa dici? chi ha un'opinione giusta non riuscirà sempre fino a che la conserva?

MENONE. Necessariamente; tanto che stando le cose a que- d
sto modo, non capisco in che la scienza sia tanto più pregevole della retta opinione e perchè siano due cose diverse.

SOCRATE. Sai perchè non capisci? Devo dirtelo?

MENONE. Di' pure.

SOCRATE. Perchè non hai posto attenzione alle statue di Dedalo; forse da voi altri non ce ne sono.

MENONE. A ché vuoi alludere?

Socrate. A ciò, che anche queste, se non son legate, volano e scappan via; se legate, restano [1].

e Menone. E che vuol dire?

Socrate. Possedere un'opera di Dedalo sciolta non è cosa
di gran pregio, come non è possedere un servo che scappa, per-
chè non resta. Legata invece è pregevolissima perchè le opere
di lui son molto belle. E a che voglio alludere? alle opinioni
vere. Anche queste per tutto il tempo che restano son belle
98 cose e fanno un gran bene. Se non che non vogliono rimanere
a lungo e scappano dall'anima umana, sicchè non hanno gran
pregio fino a che non si fermino col rapporto di causa. E
questo, amico Menone, è ricordare, come abbiam convenuto
prima. Quando sian legate, prima diventano cognizioni, poi
stabili. Perciò appunto la scienza è più pregevole della retta
opinione e quella differisce da questa per quel legame.

b Menone. Per Giove, o Socrate, pare proprio così.

XL. — Socrate. Anche io parlo non sapendo, ma congetturando. Però che scienza e retta opinione sian cose diverse non mi par di sapere solo per congettura, ma se v'è cosa che io sappia, e son poche, porrei anche questa fra quelle.

Menone. E ben a ragione, o Socrate.

Socrate. E non è vero anche questo, che l'opinione vera nel dirigere le singole azioni non fa men bene della scienza?

c Menone. Anche questo mi par vero.

Socrate. Dunque la retta opinione non sarà inferiore alla scienza nè meno utile alle azioni, nè l'uomo che ha una retta opinione sarà inferiore a chi possiede la scienza.

Menone. Certamente.

Socrate. Ma abbiam convenuto che l'uomo buono è utile.

Menone. Sì.

Socrate. Poichè adunque gli uomini non sono buoni ed
utili alle città soltanto con la scienza, ma pur anche con la
d retta opinione, e nè la scienza nè la retta opinione nascono

---

(1) Si allude scherzando alla leggenda che Dedalo per primo avrebbe diviso le gambe e i piedi delle statue, che prima si scolpivano uniti.

naturalmente nell'uomo, nè sono acquisite — o ti pare che l'una o l'altra nascano naturalmente?

Menone. A me no.

Socrate. Se non vengono naturalmente, neanche i buoni son buoni naturalmente.

Menone. No certo.

Socrate. Dunque non essendo buoni per natura, appresso abbiamo esaminato se sia cosa da insegnare.

Menone. Sì.

Socrate. E parve insegnabile se la virtù è scienza?

Menone. Sì.

Socrate. E quando fosse insegnabile, sarebbe scienza?

Menone. Certo.

Socrate. E se vi fossero maestri sarebbe insegnabile, se e
no, no?

Menone. Appunto così.

Socrate. Ma abbiam convenuto non esserci maestri di virtù?

Menone. È vero.

Socrate. E restammo che non è nè insegnabile nè scienza?

Menone. Appunto.

Socrate. Però siamo d'accordo che è un bene.

Menone. Sì.

Socrate. E che è utile e buono ciò che ben dirige.

Menone. Certo.

Socrate. E che ben dirigono due sole cose, l'opinione vera 99
e la scienza, con le quali l'uomo ben dirige. Ciò che avviene per caso non avviene già per direzione umana. Ciò con cui l'uomo ben dirige è l'opinione vera e la scienza.

Menone. Così credo anch'io.

XLI. — Socrate. Dunque, giacchè non è insegnabile, la virtù non si produce per mezzo della scienza.

Menone. Non pare.

Socrate. Di due cose buone e utili una è messa da parte b
e la scienza non sarebbe guida nella politica.

Menone. Non mi pare.

Socrate. Quindi non per scienza nè come sapienti uomini come Temistocle e gli altri che ora Anito nominava governa-

rono le città. Perciò non eran neanche capaci di formare altri eguali a sè, non essendo tali per scienza.

Menone. Mi pare che la cosa sia come tu dici, o Socrate.

Socrate. Dunque se non per scienza, il resto avviene per
c giusta opinione. Con questa gli uomini politici reggono le città, in quanto a scienza per nulla superiori agli indovini ed ai vati. Anche questi dicono molte e belle verità, ma non sanno nulla di quello che dicono.

Menone. Dev'essere presso a poco così.

Socrate. Dunque, o Menone, è giusto di chiamare questi uomini veramente divini, perchè in ciò che dicono e fanno riescono felicemente in molte e grandi cose senza capir nulla.

Menone. Certamente.

Socrate. E giustamente chiameremo divini quelli che or
d ora nominavamo indovini e vati, come pure tutti i poeti; e non meno di questi diremo che son divini anche gli uomini politici, perchè ispirati e posseduti dalla divinità, quando riescono a dire molte grandi cose senza sapere quello che dicono.

Menone. Sicuro.

Socrate. Anche le donne, o Menone, chiaman divini gli uomini buoni. I Laconi quando voglion lodare un uomo buono, dicono: costui è un uomo divino.

e Menone. E credo che dicano giusto. Se non che mi pare che Anito ce l'abbia con te.

XLII. — Socrate. Non m'importa niente. Con lui, o Menone, discorreremo un'altra volta. Se in tutta questa ricerca noi abbiamo proceduto esattamente, la virtù nè nascerebbe naturalmente nè si potrebbe insegnare, ma chi n'è fornito
100 l'avrebbe per sorte divina, senza intelletto, salvo che sia uno degli uomini politici capace di formare altri politici. Se un tale c'è, potrebbesi dire di lui tra i vivi quello che Omero dice di Tiresia fra i morti, che solo ha intelligenza mentre le ombre vane svolazzano [1]. Un tal uomo sarebbe appunto rispetto alla virtù come un essere vero fra le ombre.

---

(1) *Odissea*, x, 495.

MENONE. Tu hai parlato splendidamente, o Socrate. b

SOCRATE. Da questo ragionamento, o Menone, risulta che la virtù nasce per sorte divina, ma ciò verremo a sapere con certezza quando, prima di cercare in qual modo la virtù si produce negli uomini, ci porremo a studiare cosa è la virtù in sè stessa. Ora io devo andare in un luogo. Tu procura di persuadere quest'ospite Anito di ciò che rimanesti persuaso tu stesso, affinchè si calmi. Se riuscirai a persuaderlo farai un beneficio anche agli Ateniesi.

IPPIA MAGGIORE

I. — Socrate. Mio bello e dotto Ippia, quant'è che non vieni ad Atene!

Ippia. Non ho tempo, Socrate. Quando Elide [1] ha qualche cosa da trattare con altre città, ricorre a me prima che ad altri cittadini e mi elegge suo rappresentante, convinta che io sia il miglior giudice dei discorsi tenuti nei vari luoghi b
e il più esatto a riferirli. Spesso fui ambasciatore qua e là, ma spessissimo e per affari di massima importanza a Lacedemone. Ecco la ragione per cui non mi fo vedere di frequente in questi luoghi.

Socrate. Codesto, o Ippia, si chiama essere uomo veramente dotto e perfetto. Tu privatamente, guadagnando dai giovani molti quattrini, sei capace di dar loro in cambio vantaggi maggiori delle somme che ricevi, e pubblicamente c
di renderti benemerito della tua città, come deve fare chi non vuole rimaner oscuro, ma acquistare gran fama nel mondo. Però che vuol dire, o Ippia, che quegli antichi, i cui nomi son tanto gloriosi per sapienza, Pittaco, Biante, Talete e la sua scuola, fino ad Anassagora, tutti o quasi si tennero lontani dalla vita politica?

Ippia. E che altro, o Socrate, se non che il loro ingegno non arrivava ad abbracciare gli affari pubblici e i privati? d

(1) Patria di Ippia.

II. — Socrate. Forse come le altre arti non tanto progredite, che gli antichi artefici appaiono mediocri a petto dei moderni, così dovremo dire che quella di Voi sofisti ha tanto progredito, che gli antichi savi valevano poco in paragone a Voi?

Ippia. Tu ragioni benissimo.

282 Socrate. Quindi se Biante rivivesse farebbe ridere rispetto
a Voi, come gli scultori dicono di Dedalo, che se, vivendo
adesso, facesse dei lavori come quelli ond'ebbe tanta gloria,
verrebbe deriso.

Ippia. È proprio come dici tu, o Socrate. Io però ho l'abitudine di lodare gli antichi e quelli anteriori a noi ancor più dei moderni, per evitare l'invidia dei vivi e l'ira dei morti.

b Socrate. Hai ragione di pensar così, a mio avviso. Posso
confermare anch'io che dici il vero e che l'arte vostra ha
molto progredito nel poter abbracciare la vita pubblica in-
sieme alla privata. Quel Gorgia di Leontini è venuto qua
con pubblico incarico della sua patria perchè considerato il
più capace nella sua città di trattare affari pubblici; il suo
discorso nell'assemblea fece un grande effetto, e tenendo
c conferenze private e stando coi giovani guadagnò molti quat-
trini in questa città. Altro esempio: questo nostro amico
Prodico andò spesso in altri luoghi come pubblico legato, e
da ultimo a Ceo riportò un gran successo parlando nel Con-
siglio; poi con le conferenze e coll'istruire i giovani raccolse
un mucchio di quattrini. Invece nessuno di quegli antichi
si sognò di farsi pagare nè di dare saggi della propria sa-
d pienza in mezzo ad una folla d'uomini di ogni risma; tanto
erano ingenui e non capivano il valor del danaro. Questi due
invece ricavarono dalla sapienza tali somme, quali nessuno
esercente altre arti. E prima di loro anche Protagora.

III. — Ippia. E tu, o Socrate, non conosci il meglio in tutto
questo. Se lo sapessi, rimarresti sorpreso delle somme da
me raccolte. Lasciando il resto, ti dirò solo che andato una
e volta in Sicilia mentre c'era Protagora, già celebre e più
anziano di me, io molto più giovine in breve tempo misi

insieme più di centocinquanta mine[1], e solo da una piccola borgata, Inico, più di venti mine. Portai a casa questa somma e la diedi a mio padre, ed egli e i cittadini ne rimasero sbalorditi. Credo d'aver guadagnato più io che gli altri sofisti in due.

SOCRATE. Bella e grande prova tu rechi, o Ippia, della tua
dottrina e della differenza fra gli antichi e i moderni. Di quelli 283
d'una volta si ricorda il fatto che, secondo il tuo ragionamento, proverebbe una grande ignoranza di Anassagora, al quale toccò il caso opposto al vostro. Avendo ereditato molti denari, non se ne curò e li perdette tutti; tanto stolidamente occupavasi della sapienza. Cose simili si narrano di altri antichi. Quindi mi pare che tu abbia dimostrato all'evidenza la
dottrina dei moderni in paragone degli antichi, ed è opinione b.
comune che il savio deve anzitutto essere savio per sè stesso, e con ciò s'intende il far denari più che si può.

IV. — Ma di ciò basta. Ora dimmi, fra le città che visiti, da quale hai tu ricavato le somme maggiori? È forse Lacedemone, dove sei andato il maggior numero di volte?

IPPIA. No davvero.

SOCRATE. Come? meno che altrove?

IPPIA. Mai nulla assolutamente. c.

SOCRATE. È cosa incredibile, o Ippia. Ma dimmi, la tua scienza non è capace di rendere più virtuosi quelli che l'apprendono?

IPPIA. E di molto, o Socrate.

SOCRATE. E fosti capace di rendere migliori i figliuoli degli Iniceni e non quelli degli Spartiati?

IPPIA. Oh, questo no.

SOCRATE. E i Greci di Sicilia desiderano rendere migliori i loro figli, i Lacedemoni no?

IPPIA. Anche gli Spartani più che mai. d.

SOCRATE. Non frequentavano la tua scuola per mancanza di denaro?

---

(1) Circa 14000 lire, somma ingente a quei tempi.

Ippia. No certo, ne avevano abbastanza.

Socrate. E come mai se desideravano istruire meglio i figliuoli, se ne avevano denari, e tu potevi recar loro i massimi beneficî, non ti hanno rimandato carico di quattrini? Forse i Lacedemoni educherebbero i loro figli meglio di te? Dovremmo ammetterlo e tu ne convieni?

c Ippia. Ma niente affatto.

Socrate. E là non fosti capace di persuadere i giovani che con te avrebbero progredito nella virtù più che coi loro maestri? o non hai potuto persuadere i loro padri che, se eran solleciti dei figli, dovevano affidarli a te piuttosto che badarvi essi stessi? Certo non ricusavano di renderli ottimi.

Ippia. Non credo che ricusassero.

Socrate. Eppure Lacedemone è città bene ordinata.

Ippia. E come no?

284 Socrate. E nelle città bene ordinate non è la virtù in grandissimo pregio?

Ippia. Senza dubbio.

Socrate. E tu sei abilissimo ad insegnarla?

Ippia. E di molto, o Socrate.

V. — Socrate. Chi sa meglio insegnare l'arte equestre non sarebbe massimamente apprezzato in Tessaglia e dove c'è grande allevamento di cavalli, e non vi farebbe gran quattrini?

Ippia. È naturale.

Socrate. E chi sa dare gl' insegnamenti più pregevoli per
b la virtù non sarà massimamente apprezzato in Lacedemone, e volendo non vi farà un subisso di denari? e così in altre città greche bene ordinate; o credi tu che li farebbe in Sicilia [1] e ad Inico? Crederemo questo, o Ippia? Se tu vuoi, bisognerà pur crederlo.

Ippia. A Sparta, o Socrate, non è conforme all'uso patrio alterar le leggi e l'educazione tradizionale.

---

(1) La Sicilia aveva fama di costumi rilassati.

Socrate. Come, non è uso patrio dei Lacedemoni agire rettamente, ma sbagliare?

Ippia. Non lo dire, o Socrate. c

Socrate. E non agirebbero rettamente educando i ragazzi meglio piuttosto che peggio?

Ippia. Sì, ma le leggi non permettono loro d'introdurre un'educazione straniera. Del resto sta pur sicuro che se mai altri avesse ivi guadagnato denari nell'istruire, io ne avrei guadagnati moltissimi; di fatti si divertono ad ascoltarmi e applaudono. Ma, come dissi, è contro la legge.

Socrate. Chiami tu legge il danno o il vantaggio della d
città?

Ippia. La legge a mio avviso si fa per vantaggio, ma se è fatta male talvolta danneggia.

Socrate. Ma chi fa le leggi non le fa pel massimo bene dello Stato, e senza di esse non è possibile vivere ordinatamente?

Ippia. È vero.

Socrate. Quando adunque coloro che fanno le leggi non colgono a segno il buono, sbagliano nella legittimità e nella legge. O che ne dici?

Ippia. A rigore è così, ma la gente non suole usare que- e
sti termini.

Socrate. Non li usa chi sa o chi non sa?

Ippia. Il maggior numero.

Socrate. E son questi che conoscono la verità?

Ippia. No certo.

Socrate. Eppure chi conosce la verità considera più legittimo ciò che è veramente utile a tutti anzichè ciò che è dannoso. Ne convieni?

Ippia. Sì, purchè sia veramente utile.

Socrate. Dunque è proprio così come credono quelli che sanno?

Ippia. Certamente.

VI. — Socrate. Ai Lacedemoni il venir educati col metodo tuo, che è straniero, è più utile, come tu affermi, che 285
non col metodo patrio?

Ippia. E dico la verità.

Socrate. Ed affermi pure, o Ippia, che le cose più utili sono più legittime?

Ippia. Lo dissi.

Socrate. Dunque, secondo il tuo ragionamento, ai figliuoli dei Lacedemoni è più legittimo venir educati da Ippia e più illegittimo dai loro padri, se da te avranno realmente maggior vantaggio.

Ippia. Lo avranno sì, o Socrate.

b Socrate. Quindi i Lacedemoni violano la legge non dandoti denaro e non affidandoti i loro figliuoli.

Ippia. Lo concedo, perchè mi pare che tu parli in favor mio e non è il caso che io mi opponga.

Socrate. Dunque i Laconi, che paiono essere i più ossequenti alle leggi, ci appaiono come violatori di esse e in un argomento importantissimo. Essi ti applaudono e si divertono ad udirti parlare; ma di che? certamente di quello che sai
c benissimo, di astronomia e dei fenomeni celesti?

Ippia. Niente affatto, questi soggetti non li tollerano.

Socrate. Allora di geometria?

Ippia. Nemmeno; molti, si può dire, non conoscono neanche i numeri.

Socrate. Dunque sono ben lontani dal tollerare i tuoi calcoli.

Ippia. E molto davvero.

Socrate. Allora quello che tu sai più di tutti distinguere
d perfettamente, il valor delle lettere, delle sillabe, dei ritmi, delle armonie?

Ippia. Ma che armonie, che lettere!

Socrate. Ma cosa è dunque che ascoltano volentieri e dove applaudono? dimmelo tu stesso, che da me non lo trovo.

Ippia. Sulle stirpi degli eroi, o Socrate, e degli uomini, sulle loro sedi primitive, come anticamente si fondarono le città, e in una parola ascoltano con piacere le antiche storie,
e tanto che per essi io fui costretto a studiare e imparare tutto questo.

Socrate. Per Giove, sei ben fortunato, o Ippia, che i Lacedemoni non amino di sentir enumerare i nostri governanti cominciando da Solone; altrimenti avresti avuto un bell'imparare.

Ippia. Perchè? se io sento recitare una sola volta cinquanta nomi li ritengo a memoria.

VII. — Socrate. È vero; non pensavo che tu possiedi la mnemonica, e ritengo che ben a ragione i Lacedemoni piglin gusto con te che sai tanto, e fanno con te come i ragazzi 286
con la vecchierella, per divertirsi a sentir le fiabe.

Ippia. Anche di recente, o Socrate, ebbi lì un gran successo parlando delle nobili occupazioni proprie dei giovani. Su questo argomento ho un bellissimo racconto ben rifinito in ogni parte e specialmente nell'eleganza dell'espressione. L'occasione e il principio del discorso è il seguente. Dopo la presa di Troia Neottolemo chiede a Nestore quali sieno le b
nobili occupazioni, mediante le quali un giovine può acquistar fama. Appresso parla Nestore, il quale gli dà molti e bellissimi suggerimenti. Io lo recitai là, e sto per recitare anche qui posdomani, nella scuola di Fidostrato, insieme con molte altre cose degne di essere ascoltate; me ne pregò Eudico figlio di Apemanto. Fa di venirvi anche tu e di condurvi altri capaci di giudicare una conferenza. c

VIII. — Socrate. Così farò se dio vuole, o Ippia. Ora però rispondimi brevemente sopra una cosa che mi facesti rammentare in buon punto. Di recente, mentre io biasimavo certe cose come brutte ed altre lodavo come belle, un tale mi fece confondere chiedendomi con alquanta petulanza: 'e donde sai tu, o Socrate, quali siano cose belle e quali brutte? mi d
sapresti dire che cosa veramente è il bello?' Ed io per la mia pochezza rimasi interdetto e non seppi rispondere a modo. Partitomi da quella compagnia me la presi con me stesso, mi rimproverai e minacciai che appena avessi incontrato uno di Voi dotti, mi sarei fatto istruire, e sarei ritornato da quell'interrogante a prendermi la rivincita. Adesso, come dicevo, sei venuto tu a proposito; e quindi spiegami bene che cosa è il e
bello e studiati di essere quanto mai esatto nelle risposte,

affinchè io non rimanga confuso una seconda volta e mi renda ridicolo. Senza dubbio tu lo sai chiaramente e questa è una minima parte delle molte materie che tu conosci.

Ippia. Minima certamente e per così dire di nessun valore, o Socrate.

Socrate. Allora imparerò facilmente, e nessuno più mi confuterà.

287 Ippia. Oh nessuno, altrimenti sarebbe frivola ed inetta la mia professione.

Socrate. Bella cosa, per Giunone, se vinceremo colui. Ma ti sarò forse d'impedimento se, in persona di lui, io oppugnerò le tue risposte affinchè tu mi faccia meglio impratichire? io ci ho bastante esperienza delle opposizioni. Se adunque non ti dispiace io ti obietterò per imparare più compiutamente.

Ippia. Obietta pure. Già, come dicevo, la domanda non
b è gran cosa, e potrei insegnarti a rispondere a domande ben più difficili, in modo da non essere confutato da nessuno.

IX. — Socrate. Dio come parli bene! Giacchè tu stesso m'inviti, voglio cercare d'interrogarti in persona di colui. Se tu gli recitassi quel tale discorso sulle belle occupazioni a cui accennasti, alla fine egli domanderebbe prima di tutto
c sul bello, perchè ha quest'abitudine, dicendo: O forestiero di Elide, i giusti non son giusti in virtù della giustizia? Rispondi, Ippia, come t'interrogasse lui.

Ippia. Risponderò, in virtù della giustizia.

Socrate. Dunque la giustizia è qualche cosa?

Ippia. Sicuro.

Socrate. Così i dotti son dotti in virtù della dottrina, e tutte le cose buone sono buone in virtù del bene?

Ippia. Come no?

Socrate. Dato che dottrina e bene esistano; se no, no.

Ippia. Senza dubbio.

Socrate. E le cose belle son belle in virtù del bello?

d Ippia. Sì, in virtù del bello.

Socrate. Dato che questo esista?

Ippia. Sì; come sarebbe altrimenti?

Socrate. Qui egli soggiungerà: di' ora, o forestiero, che cosa è questo bello?

Ippia. Ma che vuol sapere questo interrogante se non qual cosa è bella?

Socrate. Non mi pare, o Ippia, ma che cosa è il bello?

Ippia. E che differenza c'è?

Socrate. Ti par nessuna?

Ippia. Non ce n'è alcuna.

Socrate. Tu certamente lo sai meglio di me. Nondimeno, caro mio, guarda. Colui non ti domanda che cosa è bello, e
ma che cosa è il bello.

Ippia. Ho capito, mio caro; gli risponderò che cosa è il bello e non sarò certo confutato. Se devo dire il vero, sappi, o Socrate, che una bella ragazza è cosa bella.

Socrate. Bella e degna risposta, corpo di un cane. Rispondendo così, avrò io risposto alla domanda, e bene, e 288
non sarò mai confutato?

Ippia. E come potresti essere confutato in quella che è opinione di tutti e in cui tutti approveranno la tua risposta?

Socrate. Va bene. Ora, o Ippia, voglio riassumere per me quello che tu dici. Colui m'interrogherà presso a poco così: — Rispondimi Socrate: tutte queste cose che tu chiami belle sarebbero belle purchè esista il bello di per sè stesso? — Ed io dirò che se c'è una bella ragazza, c'è [il] bello [1] per cui le cose sono belle.

Ippia. E credi che si metterà ancora a provarti che non b
è bello quello che tu chiami tale? o se ci si mettesse, non farebbe ridere?

Socrate. Che ci si metterà lo so positivamente. Che poi farà ridere apparirà da sè. Voglio riferirti quello che dirà.

Ippia. Di' su.

X. — Socrate. — Quanto sei dabben uomo, egli dirà, o Socrate. Dunque una bella cavalla non è forse cosa bella,

---

(1) Luogo oscuro e controverso. Nel testo manca l'articolo.

c se perfino un Dio la lodò nell'oracolo? [1]. — Che diremo, o Ippia? Non dovremmo dire che anche la cavalla quando è bella è cosa bella? Come ardiremmo dire che il bello non è bello?

IPPIA. Hai ragione, il Dio ha detto giusto. Difatti da noi ci sono bellissime cavalle.

SOCRATE. Bene, dirà; e una bella lira non è cosa bella? — Lo confermeremo, o Ippia?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Dopo di ciò sono sicuro che dirà, perchè ne conosco il carattere: — Mio bel Socrate, e una bella pentola non è cosa bella? —

d IPPIA. Ma che razza d'uomo è costui, o Socrate? com'è ineducato, che in argomento così grave osa adoperare voci tanto basse.

SOCRATE. È così, o Ippia, niente garbato e piuttosto volgare, di null'altro preoccupato che del vero. Pure bisogna rispondergli e dico subito il mio pensiero. Se la pentola è fatta da un bravo vasaio, liscia rotonda e ben cotta, come sono quelle belle pentole a due anse, capaci di sei choe [2],
e se intendesse una tal pentola, bisognerebbe dire di sì. Come negare che una cosa bella sia bella?

IPPIA. Non è possibile.

SOCRATE. — Dunque, dirà, anche una bella pentola è cosa bella. —

IPPIA. Lo credo pur io; anche un tale arnese bene lavorato è cosa bella, ma tutta questa roba non è degna d'essere giudicata come bella in paragone d'un cavallo, d'una ragazza e di tutte le altre cose veramente belle.

289 SOCRATE. Bene; capisco che bisognerà obiettare a quell'interrogante: tu ignori, galantuomo, come sia giusta quella sentenza di Eraclito che la più bella delle scimmie è brutta

(1) Un noto oracolo diceva: Meglio d'ogni altra terra è Argo Pelasgico, cavalla di Tracia e donna spartana. — V. Schol. *Teocr.*, XIV, 48.

(2) Circa 20 litri.

in confronto della specie umana, e così la più bella delle pentole è brutta al confronto delle ragazze, come dice il dotto Ippia. Non è così?

IPPIA. Tu hai risposto benissimo, o Socrate.

XI. — SOCRATE. Senti; io so che dopo egli dirà: — E che, o Socrate? al genere delle ragazze posto a confronto con quello delle dee non toccherà la stessa sorte che hanno le pentole b
in confronto con le ragazze? La più bella delle fanciulle non apparirà brutta? Eraclito, a cui ti richiami, non dice la stessa cosa, cioè che il più sapiente degli uomini rispetto a Dio apparirà una scimmia per dottrina per bellezza e per tutto il resto? — Ammetteremo che la più bella ragazza in confronto cogli dèi sarà brutta?

IPPIA. E chi potrebbe contradirlo?

SOCRATE. Se noi gli concederemo questo, egli riderà e c
dirà: — Socrate, rammenti quello che ti domandai? — Io dirò, sì, che cosa è il bello in sè. Ed egli: — Ebbene, alla domanda che cosa è il bello in sè, mi vieni fuori con certe cose, le quali, come tu stesso dichiari, non son più belle che brutte. — Io dirò: così pare; e che cosa, caro amico, mi consigli di rispondere?

IPPIA. Appunto questo. Egli avrà ragione dicendo che il genere umano in confronto con gli dèi non è bello.

SOCRATE. — Se io, egli dirà, t'avessi chiesto da principio che cosa è bello e brutto, tu rispondendomi come hai fatto d
non mi avresti risposto bene? E ti pare ancora che il bello in sè, onde tutte le cose s'adornano e appariscono belle quando loro s'accompagna questa idea, sia una ragazza o una cavalla o una lira? —

IPPIA. Ma, caro Socrate, se cerca questo, è facilissimo rispondergli che cosa è il bello onde tutte le cose si adornano e per la cui presenza appaion belle. È un gran scem- e
pio colui e non s'intende di oggetti belli. Se gli risponderai che questo bello ch'egli domanda non è altro che l'oro, resterà confuso e non si metterà a confutarti. Sappiamo tutti che quando si aggiunge questo, anche un oggetto che prima pareva brutto, ornato d'oro apparirà bello.

Socrate. Tu non conosci quell'uomo, o Ippia; è bisbetico, e nulla accetta facilmente.

290 Ippia. E che vuol dire? ciò che è conforme al vero, lo dovrà pur accettare o rendersi ridicolo.

XII. — Socrate. E non solo non accetterà tale risposta, ma mi piglierà in giro dicendo: — Stupido che sei: credi che Fidia sia cattivo artefice? — Ed io naturalmente dirò: No davvero.

Ippia. E dirai giusto.

Socrate. Giusto sì. Egli pertanto, dopo la mia dichiarazione che Fidia è un ottimo artefice, dirà: — E credi che
b Fidia ignorasse questo bello che tu hai detto? — Ed io: Perchè? Egli allora dirà: — Perchè non fece d'oro gli occhi di Minerva, nè il resto del viso nè i piedi nè le mani, che d'oro sarebbero apparse bellissime, ma d'avorio. Evidentemente egli commise questo errore perchè ignorava che l'oro rende belle tutte le cose a cui s'aggiunge. — A queste parole cosa risponderemo, o Ippia?

c Ippia. Nulla di più facile; diremo che fece bene perchè anche l'avorio è bello.

Socrate. — E perchè, dirà, non fece d'avorio anche il mezzo degli occhi, bensì di pietra, trovando questa quanto più potè simile all'avorio? forse che la bella pietra è cosa bella? — Diremo di sì, o Ippia?

Ippia. Sì, quando sia appropriata.

Socrate. E quando non è appropriata, è brutta? Ho da convenirne o no?

Ippia. Quando non è appropriata lo puoi affermare.

d Socrate. — Ma poi, egli dirà, anche l'avorio e l'oro, o dotto Socrate, non rendono belli gli oggetti quando ci sono appropriati, ma brutti quando sconvengono? — Lo negheremo o gli diremo che ha ragione?

Ippia. Converremo che rendono belli gli oggetti quando a ciascuno siano appropriati.

Socrate. — E alla bella pentola che dicevamo or ora, quando vi si cuoce una buona minestra di legumi, conviene
e più un ramaiolo d'oro o di fico? —

XIII. — Ippia. Per Ercole, o Socrate, che razza d'uomo è costui? Non mi vuoi dire chi è?

Socrate. Anche se ti dicessi il nome, non lo conosceresti.

Ippia. Ma so già fin d'ora che è un ignorante.

Socrate. È uno scontento, o Ippia. Pure che diremo? quale ramaiolo conviene più a quella minestra e alla pentola? non è chiaro che è quello di fico? Questo darebbe miglior fragranza alla minestra, questo non romperebbe la pentola facendone versare la minestra e spegnere il fuoco, e non lascerebbe i convitati privi di una eccellente vivanda. Quella d'oro farebbe tutti questi malanni, di maniera che, a mio avviso, il ramaiolo di fico è più appropriato di quello d'oro, 291
salvo che tu non abbia nulla in contrario.

Ippia. Certo conviene di più. Io però non vorrei conversare con un uomo che fa di simili domande.

Socrate. È giusto, caro mio. A te, vestito così sfarzosamente, con magnifici calzari, famoso per dottrina in tutta la Grecia, non converrebbe riempirti la bocca di simili vocaboli. A' me invece non importa niente insudiciarmi al con- b
tatto di costui. Continua pertanto ad istruirmi e rispondi per amor mio. Egli dirà: — Se il ramaiolo di fico è più adatto di quello d'oro, e abbiam convenuto che il più adatto è più bello del disadatto, quello di fico non sarebbe anche più bello? — Ammetteremo o no che quello di fico sia più bello di quello d'oro?

Ippia. Vuoi, o Socrate, che ti definisca che cosa è bello in modo da liberarti di cotesti interminabili discorsi?

Socrate. Certo; ma non prima di avermi detto quale dei c
due ramaioli io debba rispondere che è adatto e più bello.

Ippia. Rispondi pure se vuoi quello di fico.

Socrate. Ora di' quello che volevi dire. Da quella risposta che il bello è l'oro, non può derivare che l'oro sia per nulla più bello del legno di fico. Ora che cosa altro dici che sia il bello?

Ippia. Te lo dirò. Mi pare che tu cerchi di rispondere d
additando un tal bello che mai a nessuno apparirà brutto.

Socrate. Sicuro, o Ippia. Adesso hai ben capito.

Ippia. Senti dunque, e se altri troverà da impugnare anche questo, di' pure che io non capisco nulla.

Socrate. Di' su dunque in nome di Dio.

Ippia. Dico dunque che sempre a tutti dappertutto la cosa
più bella per l'uomo è di vivere ricco, sano, onorato dai
Greci fino alla vecchiezza, e dopo avere decorosamente com-
c posti nella tomba i suoi genitori, essere egli stesso splendi-
damente seppellito da' suoi discendenti.

XIV. — Socrate. Oh Ippia! come hai parlato in modo mirabile, grandioso, degno di te. Per Giunone, sono ben soddisfatto del benevolo aiuto che mi porgi per quanto puoi. Se non che noi non penetriamo nel pensiero di quell'uomo e sappi che adesso ci deriderà piucchemai.

Ippia. Brutto riso, o Socrate. Quando non ha nulla da con-
292 trapporre e ride, deride sè stesso e diventa ridicolo presso
gli altri.

Socrate. Forse è così; ma fors'anche, come io presento, per questa risposta non si limiterà a canzonarmi.

Ippia. E che altro farà?

Socrate. Se per caso avrà un bastone e non riuscirò a scappare, tenterà di picchiarmi.

Ippia. Che dici? è forse il tuo padrone colui? Facendo
questo non la pagherà? non andrà sotto processo? non c'è
b giustizia nella città vostra? si permette che i cittadini si
percuotano fra di loro ingiustamente?

Socrate. Non si permette punto.

Ippia. Quindi se ti picchierà ingiustamente, sarà punito.

Socrate. Dando io tale risposta, non mi pare, o Ippia, che mi picchierebbe ingiustamente, ma con giustizia.

Ippia. Se pare a te, o Socrate, allora pare anche a me.

Socrate. Ho da dirti com'io creda che con tale risposta sarei colpito giustamente? O anche tu mi batterai senza un giudizio? O mi lascerai parlare?

c Ippia. Sarebbe enorme che non ti ascoltassi. Sentiamo
dunque.

XV. — Socrate. Io parlerò nel modo usato finora, cioè in persona di colui, per non rivolgere a te le parole aspre e dure

ch'egli rivolgerà a me. Sono sicuro ch'egli mi dirà: — Dimmi, Socrate, credi tu che le piglieresti ingiustamente se, dopo aver cantato così goffamente codesto pomposo ditirambo, hai molto stonato allontanandoti dalla domanda? — E come? dirò io. — Come? riprenderà lui; non sei capace di ricordarti che io ti domandai del bello in sè, per cui di- d
venta bella ogni cosa a cui s'aggiunga, sia pietra legno uomo dio azione insegnamento? O buon uomo, io domando che cosa sia la bellezza in sè; e per quanto io alzi la voce, gli è come tu sedessi accanto a me come una pietra, e una pietra molare, senza occhi e senza cervello. E te ne avresti a male, o Ippia, se io spaventato dicessi: che codesto sia il bello l'ha detto Ippia: eppure io gli domandai allo stesso e
modo che tu a me, cioè quello che è sempre e per tutti bello. Che ne pensi? ti dispiacerà se parlerò così?

IPPIA. Io so bene, o Socrate, che quello che ho detto io è e parrà bello a tutti.

SOCRATE. — E sarà anche bello? egli dirà; perchè il bello è sempre bello.

IPPIA. Certamente.

SOCRATE. — Dunque era anche in passato?

IPPIA. Era.

SOCRATE. Ed egli soggiungerà: — Quest'ospite di Elide disse che per Achille fu bello essere sepolto dopo i suoi genitori, così per suo nonno Eaco [1], e per gli altri generati dagli dèi e per gli dèi stessi? — 293

XVI. — IPPIA. Ma che! mandalo al diavolo; non sono neanche permesse tali domande.

SOCRATE. E come? rispondere affermativamente a tali domande non è un'empietà?

IPPIA. Forse.

SOCRATE. Dunque, egli dirà, tu sei colui che afferma essere sempre e per tutti bello essere sepolto dai discendenti e seppellire i genitori. Ma uno dei ' tutti ' non fu anche Ercole [2] e gli altri che ora citavamo?

---

(1) Achille era figlio di Tetide, Eaco di Giove.

(2) Figlio di Giove.

IPPIA. Ma io no 'l dissi per gli dèi.

b SOCRATE. Neanche per gli eroi, pare.

IPPIA. Nè per tutti i figli degli dèi.

SOCRATE. Ma per tutti quelli che no 'l sono?

IPPIA. Certamente.

SOCRATE. Dunque secondo il tuo ragionamento fu grave, empio, brutto per Tantalo Dardano e Zeto, invece bello per Pelope e per gli altri nati come lui [1].

IPPIA. Così mi pare.

SOCRATE. — Dunque, dirà, a te pare quello che non dicevi testè, che il seppellire i progenitori e l'essere sepolto
c dai discendenti certe volte e per alcuni è brutto; anzi è
impossibile che sia e riesca bello per tutti, sicchè anche qui è il caso della ragazza e della pentola che dicevamo prima e in modo ancora più ridicolo: per gli uni è bello e per gli altri è brutto. Nemmeno oggi, dirà, o Socrate, sei capace di rispondere alla domanda cosa è il bello. — Tali rimproveri egli mi farà giustamente se gli risponderò così.

XVII. — Per lo più, o Ippia, egli suole conversare con
d me in questo modo. Talvolta, quasi avendo pietà della mia
inesperienza ed ignoranza, egli mi propone certi quesiti, chiedendomi se mi pare che il bello sia una data cosa, o su altro argomento su cui cada il discorso e voglia informarsi.

IPPIA. Come intendi dire?

SOCRATE. Ecco. Egli dice: — Mio bel Socrate, smetti di dare simili risposte che son troppo balorde e facilmente im-
e pugnabili. Guarda piuttosto se non ti sembri che il bello sia
quella cosa in cui c'imbattemmo quando si disse che l'oro è bello per gli oggetti a cui è appropriato e se no, no; e così sian belle o no tutte le cose a cui esso si aggiunge. Osserva questa convenienza e la natura sua, se mai il bello non consistesse in questa. — Io, che non so cosa dire, confermo di solito ciò che propone lui. A te pare che il bello sia la convenienza?

---

(1) I primi perchè figli di Giove, gli altri perchè figli di eroi. Pelope era figlio di Tantalo.

Ippia. Senza dubbio, o Socrate.

Socrate. Meditiamo per non ingannarci.

Ippia. È necessario.

Socrate. Guarda dunque. Chiamiamo noi convenienza quella che fa apparir belle le cose in cui entra, o che tali 294
le fa essere, o nè l'una nè l'altra cosa?

Ippia. A me pare.

Socrate. E le fa apparir belle come quando uno, mettendosi vestiti e calzari bene assestati, pare più bello anche essendo ridicolo? Se la convenienza fa apparire le cose più belle del vero, non sarebbe una specie d'inganno rispetto al bello e non quello che noi cerchiamo, o Ippia? Noi cerca- b
vamo ciò per cui tutte le cose belle son belle, come ciò per cui le grandi son grandi è la superiorità. Per questa le cose grandi sono necessariamente grandi, anche se tali non appariscono. Così il bello per cui le cose son belle, sia che tali appariscano o no, cosa sarebbe? Non sarebbe già la convenienza, perchè questa fa apparir le cose più belle del vero, come hai detto, e impedisce che appariscano quello che sono. Bisogna dunque provarci a dire che cosa è ciò che le fa c
esser belle, sia, come dicevo, che tali appariscano o no. È appunto questo che cerchiamo cercando il bello.

Ippia. Ma la convenienza, o Socrate, dove entra, le fa essere e apparir belle.

Socrate. Dunque è impossibile che, apparendo belle, tali non siano quando entra ciò che le fa apparire?

Ippia. Impossibile.

XVIII. — Socrate. Converremo dunque che tutte le cose veramente belle, anche costumi e professioni, tali son riputate e paiono ad ognuno, o tutto al contrario sono ignorate d
e per esse arda la contesa e la lotta fra persone private e fra le città?

Ippia. Piuttosto così, o Socrate, sono ignorate.

Socrate. Non però se vi si aggiungesse il parere; e vi si aggiungerebbe se la convenienza fosse il bello e non solo facesse essere belle le cose, ma anche apparire. Sicchè la convenienza, se fosse quella che fa esser belle le cose, sarebbe

quel bello che noi cerchiamo, ma non quello che le fa ap-
e parire. Se invece la convenienza è quella che le fa apparire, non sarebbe il bello che noi cerchiamo, perchè quello le fa essere, e una stessa cosa non può far apparire e far essere nè belli nè altro. Scegliamo dunque se la convenienza le faccia apparire o esser belle.

IPPIA. A me sembra apparire.

SOCRATE. Ahimè! ci è sfumata la conoscenza del bello, dacchè la convenienza risultò diversa dal bello.

IPPIA. Sì davvero, o Socrate, e in modo molto strano.

295 SOCRATE. Però, amico mio, non lo abbandoniamo ancora; ho sempre qualche speranza che venga in chiaro che cosa è il bello.

IPPIA. Certamente, o Socrate, e non è poi difficile trovarlo. Sono sicuro che, ritirandomi un po' di tempo a meditare, te lo direi più esattamente dell'esattezza stessa.

XIX. — SOCRATE. Oh non far tanto il grande, Ippia; vedi quanto ci ha dato da fare. Dubito piuttosto che, infastidito
b di noi, ci scappi via. Ma io parlo a vanvera. Credo che tu quando sarai solo lo troverai facilmente. Ma in nome di Dio trovalo in presenza mia e cercalo, come finora, insieme con me. Se lo troveremo, tanto meglio; se no, m'adatterò alla mia sorte e tu ritirandoti lo troverai facilmente. Se lo troveremo adesso, sta tranquillo che non ti darò più noia chiedendoti quello che hai trovato da solo. Ora guarda se ti pare che
c il bello sia questo: io sostengo che è — e tu sta bene attento che io non deliri — quello che è utile; e dico questo osservando che non diciamo belli gli occhi che non possono vedere, ma quelli che ne son capaci e servono alla vista. Non è vero?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E così diciamo bello tutto il corpo, quale per la corsa, quale per la lotta, e del pari tutti gli animali, un
d bel cavallo e un gallo e una quaglia e tutti gli arnesi e i veicoli di terra, e in mare le barche e le triremi, e tutti gli strumenti musicali e quelli delle altre arti e, se ti piace anche le occupazioni, le leggi, tutto questo chiamiamo bello allo stesso modo; osservando la natura di ciascuna cosa, come

è fatta, come situata, la sua utilità e come e a che e quando e
sia utile; quando è inutile sotto tutti questi aspetti, la diciamo brutta. Non pare anche a te, o Ippia?

Ippia. A me sì.

XX. — Socrate. Dunque è ben detto che bello è più che tutto l'utile?

Ippia. Benissimo.

Socrate. Dunque ciò che è capace di fare ciascuna cosa, in ciò che è capace, è anche utile; in ciò che è incapace, è inutile?

Ippia. Sicuro.

Socrate. Quindi la capacità è bella, l'incapacità è brutta?

Ippia. E come! tutto fa testimonianza che è veramente 296
così, ma principalmente la politica. La capacità politica, e nella propria città, è la più bella di tutte le cose, e l'incapacità è la più brutta.

Socrate. Hai ragione. Ma per gli dèi, o Ippia, non è perciò la dottrina la cosa più bella e l'ignoranza la più brutta?

Ippia. Che intendi dire, o Socrate?

Socrate. Adagio, caro amico; ho paura di quello che diciamo.

Ippia. E di che hai paura, o Socrate, se ora il ragiona- b
mento procede benissimo?

Socrate. Vorrei; ma tu ora osserva con me. Potrebbe uno fare una cosa senza sapere ed essendone affatto incapace?

Ippia. Per nulla affatto; come mai farebbe ciò che non potrebbe?

Socrate. Ma quelli che sbagliano e lavorano male e senza volerlo, se non potessero fare queste cose, non le farebbero mai.

Ippia. È chiaro. c

Socrate. Ma chi può, può per la capacità, non già per l'incapacità.

Ippia. No certo.

Socrate. Ma tutti possono fare quello che fanno?

Ippia. Sì.

Socrate. Tutti però cominciando da ragazzi fanno più male che bene e sbagliano non volendo.

Ippia. È vero.

Socrate. Ebbene; questa capacità e questa qualità, utile
d a fare il male, diremo che è bella, o tutt'altro?

Ippia. Tutt'altro mi pare, o Socrate.

Socrate. Quindi, o Ippia, nè il potere nè l'utile a noi è il bello.

Ippia. Salvo che non possa far buone cose e a queste sia utile.

XXI. — Socrate. Dunque che il potere e l'utile sieno senz'altro il bello, anche questo è sfumato. Era però questo che l'anima nostra voleva dire, che l'utile e la capacità di
e fare qualcosa di buono sia il bello.

Ippia. Mi pare.

Socrate. Ma questo è pur vantaggioso; no?

Ippia. Sicuro.

Socrate. Così i bei corpi, i bei costumi, la scienza e tutte le belle cose che dicevamo sono belle perchè utili.

Ippia. È chiaro.

Socrate. Dunque a noi pare che l'utile sia il bello.

Ippia. Senza dubbio.

Socrate. Ma l'utile è quello che fa il buono.

Ippia. È vero.

Socrate. E ciò che fa non è altro che la causa; no?

Ippia. Sì.

Socrate. Dunque il bello è la causa del buono.

297 Ippia. Appunto.

Socrate. Però la causa, o Ippia, è cosa diversa da quella di cui è causa, perchè la causa non potrebbe esser causa della causa. Osserva così: la causa non ci apparve efficiente?

Ippia. Certo.

Socrate. Dunque dalla causa non è prodotto altro che l'effetto, non l'efficiente?

Ippia. Così è.

Socrate. Dunque una cosa è l'effetto, un'altra l'efficiente.

Ippia. Sì.

Socrate. Quindi la causa non è causa della causa, ma dell'effetto da essa prodotto.

IPPIA. Certamente.

SOCRATE. Dunque se il bello è causa del buono, il buono b
nascerebbe dal bello. E noi ci occupiamo con tanta serietà dell'intelletto e delle altre belle cose perchè serio è il loro prodotto, cioè il bene, e da quanto ci risulta pare che il bello sia in qualche modo nel rapporto di padre col buono.

IPPIA. Certamente; tu ragioni benissimo.

SOCRATE. E ragiono bene anche dicendo che nè il padre è figlio nè figlio il padre?
c
IPPIA. Benissimo.

SOCRATE. E che la causa non è effetto nè l'effetto causa?

IPPIA. È vero.

SOCRATE. Ma dunque, ottimo Ippia, nè il bello è buono nè il buono bello. Ti pare possibile da quanto s'è detto?

IPPIA. No no, non mi pare.

SOCRATE. Vorremo dunque affermare che il bello non è buono, nè il buono bello?

IPPIA. Ah, codesto non mi piace punto.

SOCRATE. Nemmeno a me, e mi pare la peggiore afferma- d
zione di tutti i nostri discorsi.

IPPIA. Ed è naturale.

XXII. — SOCRATE. Pertanto quell'affermazione di poco fa, che il bello sia il giovevole l'utile e tutto ciò che può produrre qualcosa di buono, arrischia di non essere vera; anzi d'essere più ridicola di quelle prime, quando credevamo che il bello fosse una ragazza e ciascun'altra delle cose là nominate.

IPPIA. Così pare.

SOCRATE. Ed ora, o Ippia, io non so più da qual parte voltarmi e rimango confuso. E tu hai da dire qualche cosa?

IPPIA. Al momento no; ma, come dicevo, pensandoci su e
la troverò.

SOCRATE. Io però, per la smania di sapere, non sono in grado di aspettare a lungo, tanto più che credo di essere ancora ben provveduto di risorse. Guarda; come e con quali argomenti si potrebbe sostenere essere il bello ciò che ci reca diletto; non già tutti i diletti, ma quelli per mezzo dell'occhio e dell'orecchio? Le belle persone, i ricami, le pitture, le 298

sculture quando sian belle ci dilettano a guardarle; i bei suoni, tutta la musica, i discorsi, i racconti favolosi ci fanno lo stesso effetto. Così rispondendo a quel petulante: O brav'uomo, il bello è il dilettevole per mezzo dell'orecchio e dell'occhio — non credi che gli faremmo calar le ali?

b IPPIA. A me pare, o Socrate, che sia una giusta definizione del bello.

SOCRATE. Diremo però che anche le belle occupazioni e le belle leggi son belle perchè piacevoli per mezzo dell'orecchio e dell'occhio? O sono d'altra specie?

IPPIA. Questo, o Socrate, potrebbe passare inavvertito a colui.

SOCRATE. No, per un cane, o Ippia, non a colui, innanzi al quale io arrossirei di dire delle sciocchezze e fingere di dir qualcosa di serio senza dir nulla.

IPPIA. E chi è costui?

SOCRATE. Socrate figlio di Sofronisco, il quale non mi per-
c metterebbe di parlare alla leggiera di cose ancora inesplorate, o come sapessi quello che non so.

IPPIA. Anche a me, dopo le tue parole, pare che rispetto alle leggi la cosa sia diversa.

XXIII. — SOCRATE. Sta quieto Ippia. Ricaduti nella stessa difficoltà di prima rispetto al bello, forse crediamo di avere un altro modo di superarla.

IPPIA. E come, o Socrate?

SOCRATE. Ti dirò quello che ora mi viene in mente, se pur è cosa da tenerne conto. Quanto si riferisce alle leggi e alle
d occupazioni potrebbe sembrare non estraneo alle sensazioni della vista e dell'orecchio. Ma noi sosteniamo la nostra asserzione che il bello è il dilettevole per mezzo di quei due sensi, e non tiriamo in ballo le leggi. Se però colui o altri ci domandasse: — O Ippia e Socrate, voi limitate il piacevole, che dite bello, in queste due sensazioni; ma quelle degli altri
e sensi, come del mangiare del bere dell'amore, non dite che sono belle? o negate che siano piacevoli e affermate che questi non sono punto piaceri, ma soltanto quelli della vista e dell'udito? —

Ippia. Anzi diremo, o Socrate, che anche nelle altre sensazioni vi sono grandissimi piaceri.

Socrate. — E perchè, dirà, essendo piaceri non meno di quelli, togliete loro questo nome e li private d'esser belli? — Perchè, diremo noi, ci faremmo ridere in faccia da tutti 299
dicendo che il mangiare non è piacevole ma bello, che il fiutare un buon odore non è piacevole ma bello. In quanto poi all'amore tutti sosterrebbero a perdifiato che è piacevolissimo, ma non bisogna farsi veder da nessuno perchè indecentissimo a vedersi. Al che egli forse osserverebbe: — Capisco da un pezzo che vi vergognate di chiamar belli questi piaceri contro l'opinione comune. Io però non domandavo ciò che b
par bello alla gente, ma ciò che veramente è. E noi ribatteremo, come s'è stabilito; noi diciamo esser bello quella specie del dilettevole che viene per mezzo degli occhi e degli orecchi. Hai qualche cosa da osservare? o diremo diversamente?

Ippia. Da quanto s'è ragionato, o Socrate, non è possibile dire diversamente.

XXIV. — Socrate. Voi parlate bene, dirà lui. Dunque se è bello il piacere per mezzo della vista e dell'udito, quello c
al di fuori di questa specie non dovrà esser bello? Assentiremo?

Ippia. Sì.

Socrate. Ed egli domanderà: — Ciò che è piacevole per mezzo della vista è piacevole per mezzo della vista e dell'udito? e ciò che è piacevole per mezzo dell'udito è piacevole per mezzo dell'udito e della vista? — In nessun modo, diremo noi; ciò che è piacevole per mezzo dell'un senso non sarebbe mai per mezzo di due; pare che tu voglia dire questo. Ma noi abbiamo detto che l'uno e l'altro piacere di per sè è bello, d
ed ambedue. Non risponderemo così?

Ippia. Sicuro.

Socrate. — Ma, dirà lui, un qualsiasi piacere differisce forse da un altro qualunque in ciò stesso che è piacere? non intendo dire che uno sia maggiore o minore e in qual grado, ma appunto in ciò che uno sia piacere e l'altro no. — A noi non pare, è vero?

Ippia. Certo non pare.

Socrate. — Dunque, dirà, avete Voi prescelti fra gli altri questi piaceri per qualche altro motivo che per essere piaceri,
e osservando in ambedue una differenza dagli altri, per la quale li chiamate belli? Il piacere che vien dagli occhi non è già bello perchè venga dagli occhi, perchè se la causa dell'esser bello fosse questa, non sarebbe bello l'altro che viene dagli orecchi. Dunque non è piacere in quanto viene dagli occhi. — E noi gli diremo hai ragione.

Ippia. Certo.

300 Socrate. — E nemmeno il piacere che viene dall'udito è bello perchè venga dagli orecchi. In tal caso non sarebbe bello quello della vista. Dunque non è piacere in quanto vien dall'udito. — Dovremo confessare, o Ippia, che costui dice il vero?

Ippia. Sì, il vero.

Socrate. — Ma ambedue le sensazioni sono belle, come, dite voi; no? —

Ippia. Sì.

Socrate. — Dunque hanno qualche cosa di comune che le rende belle, qualche cosa inerente a ciascuna in particolare
b e ad ambedue insieme. Altrimenti non sarebbero belle e ambedue e ciascuna. — Rispondimi come fossi lui.

Ippia. Rispondo, e pare anche a me che sia così.

Socrate. — Dunque se questi piaceri hanno qualche cosa insieme che poi manchi a ciascuno singolarmente, non è per essa che sarebbero belli. —

Ippia. E com'è possibile codesto, che una particolarità qualsiasi non appartenga singolarmente all'una e all'altra
c cosa, ma appartenga soltanto al loro insieme?

Socrate. Non ti pare?

Ippia. Dovrei ben ignorare e la loro natura e la lettera di questi nostri ragionamenti.

XXV. — Socrate. Sei curioso, o Ippia. Ma forse io m'illudo di veder qualche cosa di quello che tu dici impossibile, e non vedo nulla.

Ippia. Senza forse, o Socrate, tu sbagli manifestamente.

Socrate. Eppure molti casi mi si affacciano alla mente; ma ne diffido se non li vedi tu, che hai con la tua dottrina

guadagnato quattrini più di tutti, mentre io non ho guadagnato un soldo. Quasi ho paura che tu scherzi con me e voglia imbrogliarmi, tanti casi simili io vedo. d

IPPIA. Nessuno saprà meglio di te se scherzo o no se esporrai i casi che ti si affacciano alla mente. Allora si scoprirà il tuo errore. Non troverai nessuna cosa che non sia toccata a me e a te, ma bensì ad ambedue insieme.

SOCRATE. Cosa dici, o Ippia? forse però hai ragione, e son e
io che non capisco. Ora sta attento che mi spiegherò più chiaro. A me sembra possibile che una cosa che a me non accadde d'essere e che io non sono, e nemmeno a te, questa possa accadere ad ambedue insieme; altre che non ci accadono ad ambedue insieme e ci accadono invece singolarmente.

IPPIA. Codeste sono idee dell'altro mondo, o Socrate, ancora più strane di quelle che esponesti prima nel rispondermi. Guarda: se ambedue insieme siam giusti, non saremo anche singolarmente, e se ingiusti, ingiusti, se sani ambedue, sani? 301
Se l'uno e l'altro di noi sarà sofferente di qualche cosa o ferito o percosso o abbia patito qualsiasi altro danno, non saremo tali anche ambedue insieme? E se ambedue insieme saremo d'oro o d'argento o d'avorio, o se ti piace generosi, dotti, onorati, vecchi, giovani, o in qualsiasi altra condizione umana, non saremo necessariamente tali anche singolarmente?

SOCRATE. Senza dubbio. b

IPPIA. Ma tu, o Socrate, non vedi il complesso delle cose; nè tu nè coloro coi quali sei solito a intrattenerti. Voi esplorate sottilmente il bello e sminuzzate ogni cosa; per questo vi sfugge quanto c'è in natura di grande e di organico. Ed ora tanto è sfuggito alla tua attenzione, da credere che vi siano o sostanze o casi comuni ad ambedue questi piaceri ma non proprii di ciascuno, e all'opposto proprii di ciascuno e c
non ad ambedue insieme; tanto siete inconsiderati irriflessivi stolidi sbadati.

XXVI. — SOCRATE. La condizione nostra, o Ippia, non è, secondo il proverbio [1], come si vorrebbe, ma come si può.

---

(1) Allude al proverbio: si vive non come si vorrebbe, ma come si può.

Abbiamo però il vantaggio che tu ci correggi. Anche adesso, prima che tu ci dimostri il misero stato in cui siamo, voglio darti un saggio di me ed esporre quello che ne pensiamo. O non devo dirlo?

d IPPIA. Tu parlerai ad uno che già sa, o Socrate, perchè io so come stanno tutti quelli che s'occupano di discorsi. Nondimeno, se ti piace, parla pure.

SOCRATE. Mi piace sì. Noi, prima che tu parlassi, ottimo Ippia, eravamo tanto sciocchi di pensare, a proposito di me e di te, che ciascuno di noi è uno, ma che insieme non fossimo più quello che eravamo singolarmente, giacchè non
e siamo uno, ma due. Vedi quali stupidità. Ora però tu ci hai corretto insegnandoci che se insieme siamo due, siamo necessariamente due anche singolarmente, e se singolarmente siam uno, siamo necessariamente uno anche uniti, perchè secondo Ippia nell'ordine naturale delle cose è impossibile che sia diversamente, ma ciò che è complessivamente è anche singolarmente e viceversa. Persuaso da te io me ne sto qui zitto. Prima però, o Ippia, rammentami questo: tu ed io siamo uno, o ciascuno di noi è due?

IPPIA. Cosa dici?

SOCRATE. Questo che hai sentito. Ho paura di parlar chiaro, perchè, quando credi d'aver detto una gran cosa, te la prendi
302 con me. Tuttavia dimmi ancora: ciascuno di noi non è uno e gli accadde appunto di essere uno?

IPPIA. Certamente.

SOCRATE. Ma se l'uno e l'altro di noi è uno, sarà anche dispari. L'uno non è dispari?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Ma siamo poi dispari anche ambedue insieme, essendo due?

IPPIA. Non può essere, o Socrate.

SOCRATE. Dunque insieme siamo pari, no?

IPPIA. Sicuro.

SOCRATE. Ma per essere pari insieme saremo pari anche singolarmente?

IPPIA. No certo.

Socrate. Dunque, come dicevo or ora, non è punto ne- b
cessario che ciò che siamo in due siamo anche in uno, e ciò che siamo in uno siamo anche in due.

Ippia. In codesto genere di cose no, bensì in quello che io ricordai prima.

XXVII. — Socrate. Basta così, o Ippia. Si può contentarsi anche di questo, giacchè alcune cose appaiono tali, altre no. Se ben ricordi donde prese le mosse questo ragionamento,
io dicevo che i piaceri della vista e dell'udito non sono belli c
per ciò che sono singolarmente e non insieme, ovvero insieme e non singolarmente, ma per ciò che sono e insieme e singolarmente, perchè tu hai ammesso che sono belli e singolarmente e complessivamente. Per questo se insieme sono belli, io credevo che dovessero esser belli per quella proprietà che è inerente a loro insieme, non per quella che vien meno da un lato. Così credo ancora. Ma tu dimmi come da capo: se il piacere della vista e quello dell'udito son belli e insieme e singolar-
mente, ciò che li rende belli non li accompagna e insieme d
e singolarmente?

Ippia. Certo.

Socrate. E sarebbero belli perciò che son piaceri e ciascuno e ambedue insieme? O per questo non sarebbero men belli tutti gli altri piaceri? se ben rammenti si trovò che anch'essi sono piaceri.

Ippia. Mi rammento.

Socrate. Ma si disse ch'eran belli perchè della vista e dell'udito.

Ippia. S'è detto appunto questo. e

Socrate. Sta dunque attento se dico la verità. S'è detto per quanto ricordo, che bello è il piacevole, non tutto, ma quello per mezzo della vista e dell'udito.

Ippia. È vero.

Socrate. E questa proprietà li accompagna insieme e non singolarmente? Perchè ciascuno di essi, come fu detto sopra, non vien prodotto per mezzo di ambedue gli organi, ma ambedue da due, ciascuno di essi no. È vero?

Ippia. Sì.

Socrate. Dunque ciascuno di essi non è bello per ciò che non accompagna ciascuno, perchè l'insieme non accompagna il particolare; per cui secondo il nostro supposto è lecito chiamar belli ambedue insieme, ma non singolarmente. O che diremo? non ci siamo costretti?

303 Ippia. Pare.

XXVIII. — Socrate. Diremo dunque che ambedue insieme son belli, ma ciascuno separatamente no?

Ippia. E cosa lo impedisce?

Socrate. A mio avviso, lo impedisce questo, che tutte quelle proprietà della specie che tu hai annoverate, se s'aggiungono ad ambedue, s'aggiungono anche ai singoli, e se a questi, ad ambedue insieme. Non ti pare?

Ippia. Sì.

Socrate. Invece nelle cose da me ricordate no; una delle quali era appunto la diversità dell'uno e l'altro da sè e del loro insieme. Non è così?

Ippia. È così.

b Socrate. Dunque, Ippia, a quale delle due categorie ti pare che appartenga il bello? a quella che citavi tu: se io son forte e tu sei forte, siam forti ambedue insieme, e se io son giusto e tu sei giusto, ci siamo ambedue: e se ambedue, anche ciascuno separatamente: così se io son bello e anche tu, siam belli insieme e se ambedue insieme, anche ciascuno; o nulla impedisca che una quantità pari nel suo complesso sia ora pari ora dispari ne' suoi componenti, e che essendo due cose ciascuna irrazionale, formino una unione ora razio-
c nale ora irrazionale [1], e mille altri casi che io dicevo affacciarmisi alla mente. A quale delle due categorie assegni tu il bello? Sei tu dell'opinione mia? A me pare una grande irragionevolezza che noi due insieme siamo belli ma ciascuno da sè no, o ciacuno sì e insieme no, od altra simil cosa. Tu la pensi come me, o in quell'altro modo?

Ippia. Io così, o Socrate.

---

(1) Questi aggettivi sono qui usati come termini matematici.

Socrate. Benissimo, così siamo dispensati da ulteriori ricerche. Se il bello appartiene a questa categoria, non sarebbe d
il piacere che viene dalla vista e dall'udito, perchè questo rende belli quei piaceri insieme, ma separatamente no. Ciò era impossibile secondo quello in cui tu ed io siam convenuti, o Ippia.

Ippia. È vero.

Socrate. Dunque è impossibile che il piacere della vista e dell'udito sia il bello, perchè a diventar bello presenta una impossibilità.

Ippia. È così.

XXIX. — Socrate. Ricominciate da capo, egli dirà, giacchè non lo avete còlto. Che cosa dite che sia questo bello in e
ambedue i piaceri, per cui apprezzandoli più degli altri li chiamaste belli? A me sembra di dover dire, o Ippia, perchè sono i più innocui e i migliori fra tutti i piaceri, sì unitamente che separatamente. Puoi tu addurre qualche altra differenza dagli altri?

Ippia. No no, perchè sono veramente i migliori.

Socrate. Dunque, egli dirà, voi affermate che il bello è il piacere utile. Pare, dirò io; e tu?

Ippia. Anch'io.

Socrate. Ma utile, soggiungerà, è ciò che produce il bene, e ciò che produce ci è parso diverso dal prodotto; onde il ragionamento ricade in quello di prima; nè il buono può
essere il bello nè il bello può essere il buono, quando son 304
cose fra loro diverse. Senza dubbio, diremo o Ippia se abbiamo fior di senno, perchè non è lecito non convenire con chi parla giustamente.

Ippia. Ma cosa credi tu, o Socrate, che sia tutta codesta roba? spezzature, ritagli di ragionamenti, come dicevo poc'anzi, ridotti in minuzzoli. Ma bello e veramente pregevole è l'essere capace di recitare un discorso magistralmente composto al tribunale, nei consigli politici o innanzi ad altre b
autorità, e riuscendo a persuadere riportarne, non i minimi, ma i massimi premi, la salvezza propria, quella delle sostanze e degli amici. A questo convien tendere, lasciando

da parte codesti cavilli, per non far la figura dell'imbecille occupato di frottole e di scioccherie.

XXX. — SOCRATE. Caro il mio Ippia, tu se' beato che sai che cosa l'uomo deve fare, e a sentir te, l'hai fatto come va.
c Io invece sono vittima di una sorte sciagurata. Vo errando di qua e di là sempre dubbioso, e quando espongo la mia perplessità a Voi sapienti, Voi mi vituperate. Dite cioè quello che ora hai detto tu che io mi occupo di cose scempie piccine e di nessun valore. Quando invece persuaso da Voi ripeto le vostre idee, cioè che val molto più recitare un discorso egregiamente composto in tribunale o in altre adunanze, sento
d ogni specie d'improperii da molti qui presenti e in particolare da colui che sempre mi va confutando. Egli è mio stretto congiunto ed abita insieme a me. Quando adunque vado a casa mia ed egli mi sente dire codeste cose, mi domanda se non mi vergogno della mia audacia, osando parlare di belle occupazioni dopo avere dimostrato così chiaramente di non sapere nemmeno che cosa sia il bello. E come saprai tu, egli dice,
e se un discorso o qualsiasi altra cosa sia bella o no, ignorando che sia il bello? E in questa tua condizione credi che per te sia meglio vivere o esser morto? A me, come dico, è accaduto d'essere vituperato e da Voi e da colui. Forse però è necessario sopportare tutto questo, nè sarebbe strano ch' io ne ricavassi un qualche vantaggio. Anzi ritengo d'averlo già ricavato dalla vostra conversazione; almeno credo di aver capito il senso del proverbio: le cose belle sono difficili.

IPPIA MINORE

Eudico, Socrate, Ippia.

I. — Eudico. Socrate, perchè te ne stai zitto dopo questo 363
gran discorso d'Ippia (1), e non ti unisci ad applaudire o
magari ad oppugnare quel che non ti paresse ben detto? tanto
più che siam rimasti qui soltanto noi che più amiamo le
dispute filosofiche.

Socrate. Veramente sentirei volentieri ragionare Ippia
di alcune cose da lui dette su Omero. Anche da tuo padre b
Apemanto udii che l'*Iliade* è miglior poema dell'*Odissea*, di
tanto più bello di quanto Achille è migliore di Ulisse. Di fatti
asseriva che l'un poema era stato composto per Ulisse, l'altro
per Achille. Vorrei dunque sentire da Ippia, se non gli dispiace,
la sua opinione su questi due uomini, quale dei due
preferisce, giacchè ci ha imbandito tante e tante diverse c
cose e di vari poeti e sopra tutto di Omero.

II. — Ippia non ricuserà certo di rispondere alle tue domande. — Ippia, se Socrate ti rivolgerà delle domande risponderai? o che farai?

Ippia. Farei cosa indegna se rifiutassi di rispondere a Socrate, quando ogni volta che si celebrano i giochi olimpici, a cui accorre la maggior folla dei Greci, non manco mai di

---

(1) Ippia ha terminato appena una pubblica conferenza. Tutti applaudono, meno Socrate che sta meditanto in silenzio.

d andarvi da Elide mia patria, e là nel tempio mi metto a disposizione di chiunque, sia a recitare un discorso preparato, sia a rispondere a qualsivoglia domanda.

364 SOCRATE. Beata sorte è la tua, o Ippia, se ad ogni olimpiade vai nel tempio tanto fiducioso nella tua dottrina. Scommetterei che nessun atleta ci va così imperterrito e sicuro a lottare con le sue membra come tu con l'ingegno.

IPPIA. Ed è naturale, o Socrate. Da quando ho cominciato a prender parte ai cimenti olimpici non ho mai trovato nessuno più forte di me.

III. — SOCRATE. Bella cosa, o Ippia, e la tua gloria è
b grande ornamento per la città degli Elei e per i tuoi genitori. Ma che dici di Achille e di Ulisse? qual dei due per te è migliore? e perchè? Quando eravamo pigiati nella sala e tu tenevi la tua conferenza, non afferrai bene le tue parole; esitai a interrogarti perchè c'era gran folla e non volevo disturbare il tuo discorso con le mie domande. Ora che
c siamo in meno ed Eudico m'invita a farti delle domande, parla e spiega chiaro quel che dicevi su questi due. Come li giudicasti?

IPPIA. Ma io voglio spiegarti più chiaramente di allora quel che penso di questi e di altri. Dico che Omero ha raffigurato Achille come il più valoroso di quanti andarono a Troia, Nestore come il più saggio, Ulisse come il più astuto.

SOCRATE. Ahimè, o Ippia, mi farai il piacere di non can-
d zonarmi se stento a capire e moltiplico le domande? Fa di rispondermi pacatamente e serenamente.

IPPIA. Sarebbe brutta cosa, o Socrate, se interrogato da te non usassi indulgenza e non ti rispondessi pacatamente, mentre insegno agli altri a fare altrettanto e per questo mi faccio pagare.

IV. — SOCRATE. Benissimo. Quando dicevi che Achille è stato raffigurato come valorosissimo, credevo di capire; così quando dicevi Nestore il più saggio; ma quando dicesti che il
e poeta raffigurò Ulisse come il più astuto, a confessarti la verità non so affatto che cosa intendessi. Guardiamo se posso capire così: Achille non fu dipinto da Omero come astuto?

IPPIA. Per niente, anzi come semplicissimo. Anche nell'ambasciata, quando li pone a discorrere fra loro, Achille dice ad Ulisse [1]:

> O diva prole di Laerte, Ulisse 365
> ricco d'ingegni, senza velo e quali
> il cor li detta e proveralli il fatto
> m'è d'uopo palesar dell'alma i sensi.
> Odio al par delle porte atre di Pluto
> colui ch'altro ha sul labbro, altro nel core;
> ma ben io dirò netto il mio pensiero. b

In questi versi egli rivela il carattere dell'uno e dell'altro; Achille semplice e sincero, Ulisse pieno d'astuzie e falso; di fatti mette queste parole in bocca d'Achille rivolte ad Ulisse.

SOCRATE. Adesso forse intendo il tuo pensiero; tu interpreti quel ' pieno di astuzie ' per falso.

IPPIA. Appunto, o Socrate; tale il poeta rappresenta Ulisse c
in più luoghi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*.

SOCRATE. Dunque par che per Omero altro sia l'uomo verace ed altro l'uomo falso, non già lo stesso.

IPPIA. E come no, o Socrate?

SOCRATE. E pare così anche a te, o Ippia?

IPPIA. Senza dubbio; sarebbe enorme se non mi paresse.

V. — SOCRATE. Ma lasciamo Omero, giacchè è impossi- d
bile interrogarlo in qual senso abbia composto quei versi. Poichè tu mostri d'avere accolto quest'accusa e riporti quella che secondo te era l'opinione d'Omero, rispondimi e per Omero e per te.

IPPIA. Così farò; domanda brevemente quel che ti piace.

SOCRATE. Credi per esempio che gli uomini falsi sieno incapaci di far nulla, come gli ammalati, o capaci?

IPPIA. Capacissimi di molte cose e in particolare d'in- e
gannar la gente.

SOCRATE. Dunque, capaci secondo te e ricchi d'astuzia; no?

---

(1) *Iliade*, IX, 308 sgg.

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E son furbi e ingannatori per imbecillità e stoltezza, o per furberia e intelligenza?

IPPIA. Appunto per furberia e intelligenza.

SOCRATE. Dunque sono intelligenti come pare.

IPPIA. Sicuro, e di molto.

SOCRATE. Ed essendo intelligenti ignorano quello che fanno, o lo sanno?

IPPIA. Lo sanno benissimo e perciò commettono le loro ribalderie.

SOCRATE. E sapendo quel che sanno sono ignoranti o dotti?

366 IPPIA. Dotti appunto in questo, nell'ingannare.

VI. — SOCRATE. Fermiamoci; ricordiamo quello che hai detto. Affermi tu che gli uomini falsi son capaci intelligenti sapienti e dotti in quello che son falsi?

IPPIA. Lo affermo sì.

SOCRATE. E che gli uomini veraci e i falsi son diversi fra loro, ed anzi opposti?

IPPIA. Appunto.

SOCRATE. Bene. I falsi, secondo te, appartengono ai capaci e dotti.

IPPIA. Sicuro.

b SOCRATE. Quando i falsi li chiami capaci e dotti in ciò che mentono, intendi che in questo sian capaci di mentire se vogliono, o incapaci?

IPPIA. Capaci.

SOCRATE. A dirla in breve, gli uomini falsi son dotti e capaci nel mentire.

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Dunque, un uomo incapace di mentire e ignorante non sarebbe falso.

IPPIA. Così è.

SOCRATE. Dunque, capace è ciascuno che fa quel che vuole
c quando vuole, ove non sia impedito nè da malattia nè da simili cause, come tu sai scrivere il mio nome quando vuoi. Non chiami tu capace chi è in questa condizione?

IPPIA. Sì.

VII. — SOCRATE. Dimmi Ippia, sei tu esperto ne' calcoli e nella computisteria?

IPPIA. Moltissimo, o Socrate.

SOCRATE. Dunque se uno ti domandasse quanto fa tre volte settecento, saresti in grado, volendo, di indicare il vero prodotto più presto d'ogni altro? d

IPPIA. Certamente.

SOCRATE. Perchè sei capacissimo e dottissimo nella computisteria?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E sei soltanto capacissimo e dottissimo, od anche ottimo in quello che sei capacissimo e dottissimo, cioè nei calcoli?

IPPIA. Anche ottimo, o Socrate.

SOCRATE. Dunque tu potresti dire perfettamente la verità, no?

IPPIA. Lo credo.

SOCRATE. E come va col falso in questo argomento? Ri- e
spondimi come prima, o Ippia, con la stessa franchezza e liberalità. Se uno ti domandasse quanto fa tre volte settecento, sei tu che, volendo mentire e non dir mai la verità, potresti mentire e rispondere sempre il falso, e allo stesso modo, o l'ignorante di calcoli potrebbe mentire più di te? ov- 367
vero l'ignorante, pur volendo mentire, non potrebbe per la sua ignoranza dire per puro caso e suo malgrado la verità, mentre tu dotto, volendo mentire, mentiresti sempre egualmente.

IPPIA. È proprio così.

SOCRATE. E l'uomo falso sarebbe falso nel resto, ma non nell'aritmetica? non mentirebbe facendo conti?

IPPIA. Anche nei conti certamente.

VIII. — SOCRATE. Poniamo dunque anche questo o Ippia, che c'è qualche uomo falso anche nei numeri e nei calcoli. b

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E chi sarebbe questo? Se ha da essere falso non deve avere la capacità di mentire, come tu confessavi poco fa? Se ben rammenti hai detto che non potrebbe esser falso chi è incapace di mentire.

Ippia. Me ne rammento bene.

Socrate. Ma tu poc'anzi apparisti capacissimo di mentire nei calcoli.

Ippia. Sì, s'è detto anche codesto.

c Socrate. E sei pure capacissimo di dire la verità nei calcoli?

Ippia. Certamente.

Socrate. Dunque una stessa persona è capacissima di dire il falso e il vero nei calcoli; e costui è chi se n'intende, il ragioniere.

Ippia. Sì.

Socrate. Chi dunque, o Ippia, divien falso nei calcoli se non l'esperto? perchè questi è capace ed anche veritiero.

Ippia. È evidente.

Socrate. Vedi adunque che la stessa persona è falsa e vera nei calcoli, e il veritiero non è migliore del falso? per-
d chè appunto è lo stesso e non ha in sè due qualità opposte, come tu credevi.

Ippia. A dir vero non pare.

Socrate. Vuoi che indaghiamo anche in altro campo?

Ippia. Se vuoi.

IX. — Socrate. Tu dunque conosci anche la geometria?

Ippia. Io sì.

Socrate. Bene, non è lo stesso anche in geometria? Non è la stessa persona capacissima di dir la verità e di mentire nelle figure geometriche, cioè il geometra?

Ippia. Sì.

Socrate. E chi altri è buono in ciò se non costui?

e Ippia. Non altri.

Socrate. Dunque, il dotto e buon geometra è capacissimo d'ambedue le cose? e se v'ha mentitore nelle figure, non sarebbe appunto il buono? Costui è capace di mentire, il cattivo geometra no; così, come s'è stabilito, chi è incapace di mentire non potrebbe divenir falso.

Ippia. È così.

Socrate. Esaminiamo anche un terzo, l'astronomo; materia in cui ti reputi ancora più dotto che nelle precedenti;
368 non è vero Ippia?

Ippia. Sì.

Socrate. Dunque anche in astronomia è lo stesso.

Ippia. Naturalmente.

Socrate. Anche in astronomia se v'è mentitore, questi è il buon astronomo, capace di mentire, non già chi è incapace, essendo ignorante.

Ippia. Così pare.

Socrate. Dunque, anche in astronomia una stessa persona è veritiera e falsa.

Ippia. Appunto.

X. — Socrate. Ora, o Ippia, osserva in generale tutte le scienze, se in esse le cose siano diverse. Tu sei di gran lunga b
il più esperto in un gran numero di arti, come t'intesi vantare una volta esponendo in piazza presso le tavole dei banchieri la tua grande ed invidiabile dottrina. Dicesti di essere andato una volta ad Olimpia portando tutto quello che avevi indosso fatto da te: anzi tutto l'anello che avevi in dito — hai cominciato da questo — era opera tua perchè tu sai incidere c
anelli; un altro sigillo era lavoro tuo e un raschiatoio e un'ampollina (1) fatti da te; poi i calzari che portavi dicesti che li avevi tagliati e cuciti tu stesso, e che avevi tessuto il mantello e la tunica. Ciò poi che parve più singolare e prova d'alta sapienza fu quando affermasti d'avere confezionata la cintura della tunica eguale a quelle ricchissime dei Persiani; oltre a ciò di esservi andato con poemi epici e tragedie e ditirambi composti da te e con una quantità di d
discorsi in prosa; e di possedere più d'ogni altro le arti che ricordai poco dianzi, sulla correttezza dei ritmi, delle armonie, delle lettere, e molte altre cose che parmi di ricordare. Ho poi dimenticato quell'artificio mnemonico, nel quale dici d'essere veramente illustre. Certo ne ho dimenticate molte altre, ma, come dico, guardando alle tue arti, che son già abba- e
stanza numerose, e a quelle degli altri, dimmi se, dopo

---

(1) Il raschiatoio era una specie di stregghia che usavasi ai bagni e nelle palestre a sfregar la pelle e purgarla dal sudore e dall'olio. Ampolline piene d'olio portavansi appese alla cintura.

quanto fu convenuto fra noi, trovasti mai dove il verace e
369 il falso siano persone diverse, e non la stessa. Esamina pure in qualunque scienza o impostura o comunque tu voglia chiamarla. Non lo troverai, caro amico, perchè non c'è; dillo tu.

XI. — IPPIA. Non posso dirlo, o Socrate, così al momento.

SOCRATE. Nè potrai, credo. E se dico la verità, ricordati ciò che consegue dal nostro discorso.

IPPIA. Non capisco bene le tue parole.

SOCRATE. Forse tu non adoperi adesso la tua arte di ricordare; certo credi che non ce ne sia bisogno. Ma te lo ricorderò io. Sai d'aver detto che Achille è verace e sincero,
b Ulisse falso e furbo?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Ed ora ti sovviene che la stessa persona ci risultò falsa e veritiera? di guisa che se Ulisse era falso, ora è anche veritiero, e se Achille veritiero, anche falso, non diversi nè opposti fra loro, ma simili?

IPPIA. Socrate, tu avviluppi sempre le cose e, afferrandoti alla parte più difficile del ragionamento, insisti su que-
c sta sminuzzandola e non discuti mai considerando nel suo complesso l'argomento di cui si tratta. Anche ora, se vuoi, io, fondandomi su molte prove, ti dimostrerò luminosamente che Omero ha figurato Achille migliore di Ulisse e incapace di bugie, l'altro invece ingannevole, gran mentitore e peggiore di Achille. E tu, se vuoi, opponi al mio un tuo discorso, dimostrando che l'altro è migliore; e questi vedranno più chiaro chi di noi abbia ragione.

d XII. — SOCRATE. O Ippia, io non metto in dubbio che tu sia più dotto di me, ma ho la costante abitudine di stare attento quando uno parla, principalmente quando mi pare persona dotta: e volendo capir bene quello che dice, lo interrogo, e poi rifletto e pongo a riscontro le espressioni, sempre per capire. Se il dicitore mi sembra uomo da poco, non lo interrogo e non do importanza a quello che dice. Da ciò
e conoscerai quali io creda uomini dotti; con questi mi vedrai insistere su ciò che han detto e interrogarli, per capire e trarne vantaggio. Anche adesso nei versi da te recitati per

dimostrare che Achille parla ad Ulisse come ad un impostore, ho osservato essere impossibile che tu dica il vero, perchè 370
non si vede che Ulisse, il furbone, abbia mai mentito, mentre, secondo il tuo ragionamento, furbo si dimostra Achille: di fatti mentisce. Dopo quei versi citati anche da te:

Odio al par delle porte atre di Pluto
colui ch'altro ha sul labbro, altro nel core,

poco appresso dice che non si lascerebbe persuadere nè da b
Ulisse nè da Agamennone, nè resterebbe in alcun modo a Troia, ma

offerti dinanzi al sommo Giove
e agli altri numi i sacrifici e tratte
tutte nel mare le mie carche navi,
sì, dimani vedrai se te ne cale,
coll'aurora spiegar sull'Ellesponto
i miei legni le vele ed esultanti c
tutte di lieti rimator le sponde.
Se di prospero corso il buon Nettuno
cortese mi sarà, la terza luce
di Ftia porrammi su la dolce riva [1].

E ancor prima oltraggiando Agamennone aveva detto:

or dunque
a Ftia si rieda, che d'assai fia meglio
al paterno terren volger la prora,
che vilipeso adunator qui starmi
di ricchezze e d'onori a chi m'offende [2]. d

Dopo aver dichiarato questo, una volta in presenza di tutto l'esercito, un'altra fra i suoi compagni, non si vede che abbia dato alcuna disposizione per partire, nè fatto tirar in mare le navi col proposito di andarsene a casa, ma trascurò con gran disinvoltura di dire la verità. Io, o Ippia, t'interrogai anche da principio essendo incerto quale di questi due
uomini Omero abbia dipinto migliore, credendo che ambedue e

---

(1) *Iliade*, IX, 357 sgg.
(2) *Iliade*, I, 169 sgg.

fossero ottimi e ritenendo difficile a distinguere quale fosse migliore rispetto a mendacità e veracità e alle altre parti della virtù. Anche in questo ambedue son quasi eguali.

XIII. — Ippia. Tu non rifletti bene, o Socrate. La menzogna di Achille non apparisce fatta per malizia, ma suo malgrado, perchè costretto a rimanere dal rovescio dell'esercito e a prestare il suo aiuto. Ulisse invece mentisce volendo mentire e insidiosamente.

Socrate. Tu m'inganni, carissimo Ippia; anche tu imiti Ulisse.

371 Ippia. Niente affatto, o Socrate. Che intendi di dire? e a che ti riferisci?

Socrate. Dici che non c'è insidia nelle menzogne di Achille, il quale, come l'ha dipinto Omero, oltre alla millanteria, è tanto ciurmadore e insidioso, da presumere di superare lo stesso Ulisse nel nascondere la sua impostura. Di fatti osò contradirsi in presenza di Ulisse, e questi non se ne avvide; almeno non disse nulla da mostrare d'essersi
b accorto che l'altro mentiva.

Ippia. E a che alludi, o Socrate?

Socrate. Non sai che parlando poi ad Ulisse dichiarò che sarebbe salpato allo spuntar del giorno, e invece ad Aiace non disse più di partire, ma parlò d'altro?

Ippia. E dove poi?

Socrate. In quei versi:

c alcun pensiero
non tenterammi di pugnar se prima
il Priamide bellicoso Ettorre
fino al quartier dei Mirmidoni il foco
e la strage non porti. Ov'egli ardisca
assalir questa tenda e questa nave
saprò la furia rintuzzarne, io spero (1).

Credi tu, o Ippia, che il figlio di Tetide, educato dal sapien-
d tissimo Chirone, fosse tanto smemorato, che dopo aver poco

(1) *Iliade*, IX, 650 sgg.

prima vituperato e coperto d'atroci ignominie gl'impostori, ad un tratto dica ad Ulisse di partire e ad Aiace di rimanere, o non piuttosto che l'abbia fatto insidiosamente e, stimando Ulisse rimbecillito, col proposito di superarlo appunto nel mentire e intesser raggiri?

XIV. — IPPIA. Non mi pare affatto, o Socrate, anzi credo che abbia parlato così ad Aiace e ad Ulisse per semplicità e
d'animo, mentre Ulisse dice sempre e la verità e le bugie insidiosamente.

SOCRATE. Quindi Ulisse si dimostra migliore di Achille.

IPPIA. Ma no assolutamente.

SOCRATE. To', non s'è visto poco fa che coloro i quali mentono volontariamente son migliori degli altri che lo fanno involontariamente?

IPPIA. Ma come mai, o Socrate, chi pecca e insidia e fa il male volontariamente sarebbe migliore di chi lo fa invo- 372
lontariamente? Per questi non è già una grande scusa l'aver peccato o mentito o fatto qualche altra cattiva azione senza saperlo? e le leggi son molto più severe contro chi fa il male e inganna volontariamente.

XV. — SOCRATE. Vedi, o Ippia, che dico il vero quando affermo di essere insistente nell'interrogare i sapienti, e forse b
questa è l'unica buona qualità che ho, mentre le altre non valgono un fico. Non riesco mai a cogliere nel segno e ignoro come veramente siano le cose. Di che è sicura prova che quando mi trovo con qualcuno di Voi, famosi per dottrina e tali considerati da tutti i Greci, fo la figura dell'ignorante, perchè sempre d'opinione diversa dalla vostra. Quale maggior prova d'ignoranza di questo continuo dissenso dai dotti? c
Se non che possiedo una mirabile àncora di salvezza: non mi vergogno d'imparare, ma m'informo, domando, sono gratissimo a chi mi risponde. Nè ho mai ricusato a nessuno la mia riconoscenza, perchè non ho mai negato d'avere appreso da altri, appropriandomi nozioni come un fortunato acquisto. Invece lodo la dottrina del maestro rivelando ciò che ho imparato da lui. Anche adesso non sono d'accordo con quello d
che tu dici, anzi ne dissento più che mai. So che questo av-

viene per colpa mia, perchè son così come sono e non voglio di più. Dunque, o Ippia, a me pare che la cosa sia del tutto opposta a quello che tu pensi. Coloro che danneggiano gli uomini, offendendoli mentendo ingannandoli deludendoli, e lo fanno deliberatamente e non senza volerlo, mi paiono migliori degli altri che fanno tutto questo senza volerlo. Talvolta però mi pare anche il contrario e mi confondo, evi-
e dentemente per ignoranza. Al presente m'ha colto una specie di ossessione, per cui chi pecca volontariamente mi par migliore di chi lo fa involontariamente. Attribuisco ai precedenti discorsi questa impressione, che gli autori involontari di cattive azioni siano peggiori dei volontari. Tu dunque fammi il piacere, non ricusar di guarire l'anima mia.
373 Mi farai maggior beneficio curandomi l'anima dall'ignoranza che il corpo da una malattia. Ti dichiaro però fin d'ora che, se vorrai fare un discorso lungo, non mi guarirai — non potrei seguirti — se invece vorrai rispondermi, come poco fa, gioverai molto a me, e credo senza nuocere a te. E giustamente dovrei pregare anche te, o figlio di Apemanto, perchè m'inducesti tu a discorrere con Ippia; e se ora Ippia non vorrà rispondere, pregalo tu per me.

Eudico. Ma, o Socrate, non credo che Ippia abbia biso-
b gno delle nostre preghiere. Il modo in cui ha parlato finora non indica ciò, ma piuttosto che non ricuserà veruna domanda. Non è vero, Ippia? non l'hai detto tu stesso?

Ippia. Sì. Ma Socrate arruffa sempre i ragionamenti e par che voglia imbrogliare.

Socrate. Ottimo Ippia, non lo fo mica apposta, perchè secondo te sarei dotto e valente, ma senza volerlo; quindi perdonami. L'hai detto tu che le male azioni involontarie meritano perdono.

c Eudico. Non fare altrimenti che così, o Ippia; per riguardo a noi e ai ragionamenti fatti rispondi alle domande di Socrate.

Ippia. Giacchè mi preghi, risponderò.

XVI. — Socrate. Desidero vivamente, o Ippia, meditare questo punto, se sia migliore chi pecca volontariamente o chi involontariamente. Credo che la via più giusta di tale

investigazione sia la seguente. Tu intanto rispondi: chiami tu qualcuno buon corridore? d

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E cattivo?

IPPIA. Anche.

SOCRATE. Buono è chi corre bene, cattivo chi corre male?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Chi corre lentamente corre male, chi velocemente bene?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Dunque, nelle corse la velocità è buona, la lentezza cattiva?

IPPIA. E come no?

SOCRATE. E chi è miglior corridore, chi va piano volendo o non volendo?

IPPIA. Chi volendo.

SOCRATE. E il correre non è far qualche cosa?

IPPIA. Sicuro.

SOCRATE. E se è fare, non è anche agire? e

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Dunque, chi corre male opera cosa cattiva e brutta nella corsa?

IPPIA. Cattiva; e come no?

SOCRATE. Chi corre lento corre male?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Dunque, il buon corridore compie volendo questa brutta e cattiva cosa, il cattivo corridore non volendo.

IPPIA. Pare.

SOCRATE. Quindi nella corsa chi fa male non volendo è peggiore di chi lo fa volendo?

IPPIA. Però nella corsa.

SOCRATE. E nella lotta? chi è miglior lottatore, chi cade 374
involontariamente o volontariamente?

IPPIA. Chi volontariamente, è naturale.

SOCRATE. Nella lotta è peggio e più brutto il cadere o l'atterrare?

IPPIA. Il cadere.

Socrate. Dunque anche nella lotta chi opera il male e il brutto volontariamente è miglior lottatore di chi lo fa involontariamente.

Ippia. Così pare.

Socrate. E non è lo stesso in tutte le altre operazioni del corpo? Non è il migliore fisicamente che può fare le cose
b forti e le deboli, le brutte e le belle? Così quando si fan male gli esercizî fisici, il migliore di corpo opera volontariamente, il peggiore senza volerlo?

Ippia. Per quanto concerne la forza fisica par che sia così.

Socrate. E in quanto al bel portamento, o Ippia? non è proprio di chi ha il corpo migliore prendere volontariamente brutti e goffi atteggiamenti, e di chi lo ha peggiore il far ciò involontariamente? Che te ne pare?

Ippia. È così.

Socrate. Dunque anche il brutto portamento volontario
c vuolsi attribuire alla perfezione fisica, l'involontario alla imperfezione.

Ippia. Pare.

Socrate. E della voce che ne dici? credi migliore quella che stuona volendo o non volendo?

Ippia. Quella volendo.

Socrate. Dunque peggiore l'involontaria.

Ippia. Sì.

Socrate. E tu preferiresti di possedere le cose buone o le cattive?

Ippia. Le buone.

Socrate. Preferiresti avere i piedi zoppicanti volontariamente o involontariamente?

Ippia. Volontariamente.

d Socrate. La zoppaggine non è cosa cattiva e deforme?

Ippia. Sì.

Socrate. E la miopia non è difetto degli occhi?

Ippia. Sì.

Socrate. E tu quali occhi preferiresti di avere? quelli con cui veder poco e male volontariamente o involontariamente?

Ippia. Volontariamente.

SOCRATE. Dunque non reputi le cose cattive fatte volontariamente migliori delle altre fatte involontariamente?

IPPIA. Almeno le cose di questo genere.

SOCRATE. Dunque un unico giudizio vale per tutte le cose, come orecchi naso bocca ed ogni senso, cioè: quelle che agiscono male involontariamente non sono desiderabili perchè e
cattive, quelle volontariamente desiderabili perchè buone.

IPPIA. Così mi pare.

XVII. — SOCRATE. E gli strumenti, quali sono migliori ad usarsi? quelli con cui si fa male volontariamente o involontariamente? per esempio è migliore un timone con cui mal si dirige la nave involontariamente, o uno con cui la si dirige male volontariamente?

IPPIA. Volontariamente.

SOCRATE. E non lo stesso dell'arco, della lira, delle tibie e di tutti gli altri strumenti?

IPPIA. È vero.

SOCRATE. Bene. Possedere un cavallo di tal natura da 375
cavalcarci male volontariamente non è meglio che averne un altro da doverlo fare involontariamente?

IPPIA. Meglio.

SOCRATE. Dunque è cavallo migliore.

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Quindi con un cavallo di buona indole si farà volontariamente il male negli esercizî equestri, con un cavallo di cattiva indole involontariamente?

IPPIA. Certamente.

SOCRATE. Così dicasi del cane e di tutti gli altri animali.

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E in quanto all'anima umana, è meglio aver quella d'un arciere che sbaglia volontariamente la mira o b
involontariamente?

IPPIA. Volontariamente.

SOCRATE. Non è migliore questa nell'arte di tirar d'arco?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Dunque anche l'anima che sbaglia involontariamente è peggiore di quella che lo fa volontariamente?

IPPIA. Per quanto riguarda l'arco, sì.

SOCRATE. E in medicina? quella che fa deliberatamente male al corpo non è la più capace?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Quindi migliore dell'altra in quest'arte.

IPPIA. Migliore.

SOCRATE. E nella cetra e nella tibia e in tutte le altre
c arti e scienze non è la migliore che sbaglia e male eseguisce volontariamente, la peggiore invece involontariamente?

IPPIA. Pare.

SOCRATE. Quindi preferiremo di possedere servi con l'anima che sbagli e commetta le bricconerie volontariamente, anzi che con quelle che lo fanno involontariamente, perchè quella è migliore.

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E non vorremmo noi aver l'anima nostra quanto migliore è possibile?

IPPIA. Sì.

d SOCRATE. Dunque sarà migliore se sbaglierà e opererà il male volontariamente che non involontariamente?

IPPIA. Sarebbe enorme, o Socrate, che fosse migliore chi fa il male deliberatamente di chi lo fa involontariamente.

SOCRATE. Eppure ciò risulta dal nostro ragionamento.

IPPIA. Non per me però.

XVIII. — SOCRATE. Credevo che così risultasse anche per te, o Ippia. Rispondimi ancora: la giustizia non è o una facoltà o una scienza o ambedue le cose? Non è necessariamente una di queste due cose?

e IPPIA. Sì.

SOCRATE. Se è una facoltà dell'anima, l'anima più potente sarà anche più giusta? Tale anima ci è pur apparsa migliore, caro amico.

IPPIA. È vero.

SOCRATE. E se è scienza? non sarà più giusta l'anima sapiente, più ingiusta l'ignorante?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E se è ambedue le cose? non sarà più giusta

quella che ha maggior scienza e potenza, la più ignorante più ingiusta? Non è necessariamente così?

Ippia. Pare evidente.

Socrate. Dunque l'anima più potente e più sapiente ci apparve migliore e più capace di fare in ogni operazione e il bene e il male?

Ippia. Sì. 376

Socrate. Perciò quando fa il male lo fa volontariamente colla sua potenza ed arte: cose che son della giustizia, o ambedue o almeno una.

Ippia. Così pare.

Socrate. Peccare è far male, non peccare bene.

Ippia. Sì.

Socrate. Dunque l'anima più fornita di potenza e migliore, quando pecca, peccherà volontariamente; l'anima fiacca involontariamente?

Ippia. Pare.

Socrate. Ma uomo buono è chi ha l'anima buona, cat- b
tivo chi l'ha cattiva?

Ippia. Sì.

Socrate. Dunque, è proprio dell'uomo buono operare ingiustamente di sua volontà, se pur ha l'anima buona, del cattivo involontariamente.

Ippia. E ce l'ha buona senza dubbio.

Socrate. Dunque, o Ippia, se c'è chi sbaglia e commette azioni cattive e turpi volontariamente, questi non sarebbe altri che il buono.

Ippia. Non so come concederti questo, o Socrate.

Socrate. Nè io a me, o Ippia; eppure è una illazione necessaria del nostro ragionamento. Ma, come ho detto an- c
che prima, io vo errando su e giù e non sono mai dello stesso avviso sopra una medesima cosa. Del resto nulla di strano che io e ogni altro estraneo alla scienza andiamo brancolando. Se lo stesso farete Voi dotti, sarà una gran brutta cosa che neanche venendo da voi si possa cessar di forviare.

IONE

Socrate, Ione.

I. — Socrate. Salute a Ione. Di dove ci sei capitato 530
qui? forse da casa tua, da Efeso?

Ione. No no, Socrate, da Epidauro, dalle feste di Esculapio.

Socrate. Ma quelli d'Epidauro dedicano al dio anche una gara di rapsodi?

Ione. Sicuro, ed anche delle altre arti musiche.

Socrate. Bene; e ci hai preso parte? e come t'è andata?

Ione. Abbiamo vinto il primo premio, o Socrate. b

Socrate. Benone; ed ora tentiamo di vincere anche alle Panatenee.

Ione. Così sarà se Dio vorrà.

Socrate. Quante volte, o Ione, invidiai Voi rapsodi per l'arte vostra! L'andar sempre vestiti in modo conveniente alla dignità dell'arte, e l'avere bellissima apparenza; poi la
necessità di occuparsi sempre di molti e grandi poeti e so- c
pra tutto di Omero, il più grande e divino; non solo capirne la forma, ma penetrare nel loro pensiero, son cose veramente invidiabili. Già rapsodo non si può essere senza capire quello che dice il poeta. Il rapsodo dev'essere interprete del pensiero del poeta agli uditori, ed è impossibile far questo senza sapere ciò che dice il poeta. Tutto questo è degno d'invidia.

II. — Ione. È vero, o Socrate. A me questo procurò
grandi fatiche, ma credo di poter trattare di Omero meglio d
di tutti, talchè nè Metrodoro di Lampsaco nè Stesimbroto di

Taso nè Glaucone di Reggio nè alcun altro di quanti furono ebbe ad esporre tanti bei pensieri su Omero quanti io.

SOCRATE. Benissimo, o Ione, e tu certo non ricuserai di darmene un saggio.

IONE. E merita davvero di sentirlo, o Socrate; tanto io fo risaltare Omero con la mia recitazione. Credo che gli Omeridi [1] dovrebbero decretarmi una corona d'oro.

531 SOCRATE. Troverò tempo da venire ad ascoltarti. Ora rispondimi a questo: sei tu tanto forte solo in Omero, od anche in Esiodo e in Archiloco?

IONE. No no, soltanto in Omero, e mi pare che basti.

SOCRATE. C'è qualche luogo in cui Omero ed Esiodo dicano le stesse cose?

IONE. Credo bene, e molti.

SOCRATE. E in questi sapresti spiegare meglio i pensieri di Omero o di Esiodo?

IONE. I luoghi in cui dicono le stesse cose saprei interpretarli egualmente.

b SOCRATE. E dove non dicono le stesse cose? Per esempio sulla divinazione Omero è diverso da Esiodo.

IONE. Certamente.

SOCRATE. E in quanto sono concordi sulla divinazione e in quanto differiscono credi che lo spiegheresti meglio tu o qualche buon indovino?

IONE. Qualche indovino.

SOCRATE. E se tu fossi indovino, essendo capace di spiegare le parti identiche dei due poeti, non sapresti spiegare anche le differenze?

IONE. È chiaro.

c SOCRATE. Perchè dunque sei forte in Omero e non in Esiodo e negli altri poeti? Forse che Omero parla di cose diverse da tutti gli altri? Non tratta per lo più di guerra,

---

(1) Così si chiamavano i membri delle Società di cantori epici che veneravano Omero come loro eroe. Appresso il nome fu esteso anche ai rapsodi o declamatori di canti eroici.

non riporta dialoghi d'uomini buoni e cattivi, di artefici e di non artefici, e delle relazioni degli dèi fra di loro e con gli uomini, di fenomeni celesti e di cose dell'Orco, di nascite di dèi e di eroi? Non son questi gli argomenti de' suoi poemi? d

Ione. È vero, o Socrate.

III. — Socrate. Ebbene, gli altri poeti non parlano di queste medesime cose?

Ione. Sì, o Socrate, ma non in modo eguale ad Omero.

Socrate. E come? peggio?

Ione. E di molto.

Socrate. E Omero meglio?

Ione. Altro che meglio!

Socrate. Dunque, carissimo Ione, quando molti parlano di numeri, se uno parla meglio di tutti, certo qualcuno distinguerà chi parla bene?

Ione. Sì. e

Socrate. E sarà il medesimo che distinguerà chi parla male, od altri?

Ione. Il medesimo.

Socrate. E costui sarà uno che sa l'aritmetica?

Ione. Appunto.

Socrate. Bene. E quando fra molti che discorrono di cibi sani uno discorre meglio di tutti, saran due diverse persone che riconosceranno chi parla meglio e chi peggio, o una stessa?

Ione. Evidentemente la stessa.

Socrate. E chi è costui? come si chiama?

Ione. Medico.

Socrate. Dunque a farla breve diremo che fra molti i quali parlano d'uno stesso argomento una stessa persona riconoscerà chi parla bene e chi male. E se non distinguerà 532
chi parla male non riconoscerà nemmeno chi parla bene, almeno sullo stesso argomento.

Ione. È così.

Socrate. Dunque la stessa persona è capacissima in ambedue le cose?

Ione. Sì.

Socrate. Tu dunque affermi che Omero e gli altri poeti, fra i quali Esiodo ed Archiloco, parlano delle stesse cose, non però egualmente, ma l'uno bene, gli altri peggio?

Ione. E dico il vero.

Socrate. Quindi se riconosci chi parla bene, riconoscerai
b anche coloro che parlan male.

Ione. Così pare.

Socrate. Dunque mio caro, non isbaglieremo affermando che Ione è forte in Omero e negli altri poeti, dacchè egli stesso confessa che uno stesso è il giudice competente di tutti quelli che trattano uno stesso argomento, e che tutti i poeti trattano pressochè le stesse cose.

IV. — Ione. E allora quale ragione c'è che io, quando uno discorre d'altri poeti, non pongo attenzione, sono inca-
c pace di contribuire con qualche buona idea, e me ne sto sonnecchiando; invece appena si fa menzione di Omero, ad un tratto son desto, sto attento ed ho gran copia d'idee?

Socrate. Non è difficile congettura, amico mio. Ognuno sa che tu non sei capace di discorrere su Omero nè per arte nè per scienza, perchè, se lo fossi per arte, saresti capace di discorrere su tutti gli altri poeti. È tutta arte poetica; no?

Ione. Sì.

d Socrate. Dunque prendendo un'arte qualunque nel suo complesso, non vale per tutte lo stesso metodo d'investigazione? Occorre che io ti spieghi quello che intendo dire?

Ione. Sì per Giove, o Socrate; mi diverto a sentire Voi dotti.

Socrate. Vorrei che tu dicessi il vero, o Ione, ma invece dotti siete Voi rapsodi e gli attori e quelli di cui cantate le poesie. Io non fo altro che dire la verità, come si
e addice ad uno che non fa alcuna professione. Anche a proposito di quello su cui t'interrogai, guarda come sia cosa volgare e da nulla e facile a chiunque il capire che c'è, come dicevo, uno stesso modo di indagine quando si prendano le arti nella loro interezza. Vediamo per esempio quale arte nella sua interezza sia la pittura.

Ione. Sì.

SOCRATE. Vi sono e vi furono molti pittori, e buoni e cattivi?

IONE. Certo.

SOCRATE. E vedesti mai alcuno capace di mostrare quali opere di Polignoto figlio di Aglaofonte sien belle e quali no,
e incapace di fare altrettanto per altri pittori, ma stia dor- 533
migliando quando uno parla delle loro opere senza nulla contribuire di suo; quando invece sia da manifestare la propria opinione su Polignoto od altro pittore qualsiasi, purchè sia quell'uno, si sveglia e sta attento ed è pieno di idee?

IONE. No davvero.

SOCRATE. E nella scultura? Vedesti mai qualcuno capace di spiegare quali opere belle compose Dedalo figlio di Me-
tione, o Epeo figlio di Panopeo, o Teodoro di Samo, o di b
uno solo degli altri scultori, ma quando trattasi degli altri fuorchè di quell'uno sonnecchia non avendo nulla da dire?

IONE. Neanche un tal uomo non l'ho mai veduto.

SOCRATE. Ma nemmeno nell'arte della tibia e della cetra, nè nel canto accompagnato dalla cetra, nè nella rapsodia vedesti mai un uomo capace di trattare di Olimpo o di Ta-
miri o d'Orfeo, o di Femio rapsodo itacense, ma che su c
Ione di Efeso rimanga interdetto e incapace di contribuire a giudicar chi declama bene e chi no.

IONE. In questo non posso contradirti, o Socrate; ho per altro la coscienza di parlare di Omero meglio di tutti e d'avere pronte le idee; sugli altri poeti no. Guarda tu come stia questa faccenda.

V. — SOCRATE. Lo vedo, o Ione, e vengo subito ad esporti
che cosa credo che sia. Questa tua facoltà di parlar bene su d
Omero non è arte, ma, come dicevo, una facoltà divina che ti muove, come nella pietra che Euripide chiamò magnete, e comunemente si dice eraclea. Questa pietra non solo attrae gli anelli di ferro, ma infonde agli anelli stessi la potenza
di fare come la pietra, cioè di attrarre altri anelli, sicchè e
talvolta si forma una lunghissima serie di anelli di ferro pendenti l'uno dall'altro, perchè in tutti quella potenza emana dalla pietra. Egualmente la Musa ispira i poeti; da

questi l'ispirazione passa ad altri e così si forma la serie. Di fatti i buoni poeti non compongono tutte queste belle poesie con l'arte, ma ispirati. Egualmente, come i coribanti [1] si agitano e ballano estatici, così i buoni compositori musi-
534 cali creano questi bei canti quando s'abbandonano alle armonie e ai ritmi, e delirano come ossessi. In quella guisa che le baccanti ispirate attingono latte e miele dai fiumi quando son fuori di sè, non quando sono tranquille, anche l'anima dei musicisti fa quello che essi esprimono. Essi stessi
b ci dicono che, cogliendo i canti dalle fonti melliflue nei giardini delle Muse, li portano a noi come le api, volando anch'essi come queste. E dicono il vero, perchè il poeta è un essere leggiero alato e sacro, incapace di comporre prima di essere ispirato e fuor di senno, quando non ha più la testa a posto. Fino a che uno possiede questo tesoro non è capace nè di poetare nè di vaticinare. Perciò adunque che compongono poesie o dicono di gran belle cose sopra singoli argomenti, come tu su Omero, non per arte, ma per divina sorte,
c ciascuno è capace di far bene quella cosa sola a cui la Musa lo eccita, chi ditirambi chi encomi chi iporchemi [2] e canti epici o giambi; in tutti gli altri generi ciascuno di essi non val nulla. Già, essi non parlano per arte, ma per virtù divina; se sapessero parlar bene di una cosa per arte, saprebbero anche parlare di tutte. Perciò il dio toglie loro la mente
d e adopera come suoi servi i vati e i profeti divini, affinchè noi udendoli sappiamo non essere questi che rivelano cose tanto preziose, non avendo la mente, ma è il dio stesso che ci parla per mezzo loro. Di che la massima prova è Tinnico di Carcide, il quale non compose mai poesia degna d'essere ricordata, ma quel peana che tutti cantano è d'una bellezza insuperabile e, come dice egli stesso, creazione delle Muse.
e In lui a me sembra che il dio abbia voluto mostrare, per toglierci ogni dubbio, che queste belle poesie non sono opere umane e di semplici mortali, ma divine e di dèi, e che i poeti

(1) Sacerdoti della dea Cibele, il culto della quale aveva carattere orgiastico.
(2) Canti ballabili.

non sono altro che interpreti degli dèi, ciascuno ispirato da qualcuno. A dimostrare ciò il dio compose il più bel canto servendosi a bella posta del pessimo poeta. Non ti pare che 535
io dica il vero, o Ione?

IONE. Sì per Giove. Le tue parole mi han fatto una profonda impressione e credo veramente che i buoni poeti siano per divina disposizione interpreti degli dèi.

VI. — SOCRATE. Ma Voi rapsodi interpretate le opere dei poeti?

IONE. Anche codesto è vero.

SOCRATE. Dunque divenite interpreti di interpreti?

IONE. Senza dubbio.

SOCRATE. Ora férmati, dimmi questo e non nascondere b
nulla di ciò che ti domando. Allorchè reciti i versi e rendi attoniti gli uditori, declamando o Ulisse che balza oltre la soglia, apparisce ai proci e scaglia i dardi innanzi a sè, o Achille che incede contro Ettore, o i lamenti di Andromaca
o d'Ecuba o di Priamo [1], allora sei in te stesso o fuori di c
te e l'anima tua crede di assistere a quei fatti che narri in Itaca o a Troia o dove altro avvennero?

IONE. Qual lucida prova, o Socrate, hai recato qui; non ti voglio nasconder nulla. Quando recito qualche caso pietoso, gli occhi mi si riempiono di lagrime; quando un fatto pauroso e atroce, mi si rizzano i capelli per lo spavento e il cuore mi batte forte.

SOCRATE. E che diremo allora? Diremo che è in sè un d
uomo, il quale coperto d'una splendida veste, con una corona d'oro in capo, piange in una festa fra sacrificî solenni senza aver nulla perduto, o è pieno di spavento in mezzo a ventimila persone ben disposte verso di lui, senza che alcuno lo spogli o gli faccia offesa?

IONE. Per dire la verità non può certo essere in sè.

SOCRATE. E sai che Voi fate lo stesso effetto sul maggior numero degli spettatori?

---

(1) Vedi *Odissea*, XXII, 1 sgg. *Iliade*, XXII, 311 sgg., 405 sgg., 437 sgg.

c Ione. Lo so benissimo. Li vedo ogni volta dall'alto della
tribuna o piangere o con gli sguardi atterriti o ammirati di
quello che narro. E bisogna che ci stia molto attento, per-
chè se li fo piangere, riderò io guadagnando molto, se li
fo ridere, piangerò io rimettendoci danaro.

VII. — Socrate. E sai che lo spettatore è l'ultimo degli
anelli che io ricordavo pendere l'uno dall'altro per virtù
536 della pietra eraclea? quello medio sei tu, rapsodo e attore,
primo il poeta stesso. Per mezzo di questi il dio trascina
l'anima umana dove gli piace, trasmettendo la virtù dall'uno
all'altro. E come da quella pietra, così dal poeta pende lunga
catena di coristi di maestri e sottomaestri dei cori, attaccati
di sghembo agli anelli sospesi alla Musa. E l'un poeta pende
b da una Musa, un altro da un'altra: il che diciamo esser pos-
seduto, che è poco dissimile dall'essere attaccato. Da questi
primi anelli, che sono i poeti, pendono i rimanenti l'uno
dall'altro e ricevono il divino afflato: chi è invasato da Or-
feo, chi da Museo, i più da Omero. Tu, o Ione, sei uno di
quelli, posseduto da Omero; e quando uno declama opere
d'altro poeta, dormi e non hai nulla da dire; quando in-
c vece si declama qualche canto omerico, subito sei desto,
l'anima tua si esalta ed hai abbondanza d'idee. Ciò perchè
non parli d'Omero per arte e scienza, ma per divina virtù
e per esaltazione. In quella guisa che gli esaltati sentono vi-
vamente solo il canto di quel dio dal quale sono ispirati e in
quel canto hanno gran copia di atteggiamenti e di parole,
degli altri non si curano: così tu, o Ione, appena si nomina
d Omero, ti trovi a tuo agio, per gli altri ti mancano le idee.
La causa che mi domandi di codesti due stati è che sei grande
ammiratore d'Omero non per arte, ma per sorte divina.

VIII. — Ione. Dici bene, o Socrate. Però mi stupirei che tu arrivassi a persuadermi che lodo Omero in istato di esaltazione e di follia. Se tu mi sentissi parlare di Omero, credo che non penseresti così.

Socrate. Ed io ti voglio sentire; non però prima che
e mi risponda a questo. Di quali materie trattate da Omero
parli tu bene? non credo già di tutte.

IONE. Di tutte, o Socrate, nessuna eccettuata.

SOCRATE. Non di quelle che tu ignori e di cui Omero parla.

IONE. E quali son codeste di cui Omero parla e che io ignoro?

SOCRATE. In molti luoghi non parla molto anche di arti? 537
per esempio del guidar cavalli. Se ricorderò quei versi, te li indicherò.

IONE. Te li dirò io, li ricordo bene.

SOCRATE. Dimmi quelli dove Nestore parla al figlio Antioco, ammonendolo di evitare la meta nella corsa dei giochi funebri per Patroclo:

> Alcun poco piegando alla sinistra
> la persona, flagella e incalza e sgrida b
> il cavallo alla dritta e gli abbandona
> tutta la briglia, e fa che l'altro intanto
> rada la meta, sì che paia il mozzo
> della ruota volubile toccarla:
> bada la pietra di evitar (1).

SOCRATE. Basta. Chi giudicherà meglio se Omero dice
giusto in questi versi, un medico o un auriga? c

IONE. Certo un auriga.

SOCRATE. Perchè conosce quest'arte o per altra ragione?

IONE. Perchè conosce l'arte.

SOCRATE. Dunque, a ciascun'arte fu attribuita da dio la facoltà di giudicare un determinato lavoro? quello che conosciamo con l'arte nautica non lo conosceremo già anche con la medicina.

IONE. No certo.

SOCRATE. Nè ciò che conosciamo con la medicina anche con l'ingegneria.

IONE. No.

SOCRATE. Così avviene per tutte le arti. Ciò che cono- d

(1) *Iliade*, XXIII, 335 sgg.

sciamo con l'una non lo conosceremo con l'altra. Ma prima rispondimi a questo: usi tu l'espressione ' l'una e l'altra '?

IONE. Sì.

SOCRATE. Argomentando, come me, che quando una è la dottrina di un dato ordine di fatti, un'altra di un altro, sono due arti diverse. Anche tu?

c IONE. Sì.

SOCRATE. Perchè se fossero dottrina degli stessi fatti e da ambedue si potessero sapere le stesse cose, perchè si direbbe ' l'una e l'altra '? Per esempio, io riconosco che queste dita son cinque e tu riconosci la stessa cosa. Qualora io ti domandassi se ambedue riconosciamo la stessa cosa con la medesima arte, l'aritmetica, o con una diversa, risponderesti certamente con la stessa.

IONE. Sì.

538 SOCRATE. Ora, come stavo per domandarti, dimmi se credi che ciò avvenga per tutte le arti, che gli stessi fatti si conoscano necessariamente con una stessa arte, e con un'altra, dal momento che è un'altra, non si conoscono i fatti della prima, ma necessariamente altri, diversi da questi.

IONE. Così mi pare, o Socrate.

IX. — SOCRATE. Dunque, chi non possiede un'arte non sarà capace di conoscere i discorsi e i fatti di essa.

b IONE. È vero.

SOCRATE. E nei versi che hai ricordati, giudicherai meglio tu o un auriga se Omero abbia detto bene o male?

IONE. Un auriga.

SOCRATE. Perchè tu sei rapsodo e non auriga.

IONE. Sì.

SOCRATE. E l'arte rapsodica è diversa da quella di guidar cavalli?

IONE. Sì.

SOCRATE. Ed essendo diversa, è scienza di altri fatti.

IONE. Sì.

c SOCRATE. E quando Omero dice che Ecamede, concubina di Nestore, porge a Macaone ferito una bevanda presso a poco con queste parole:

Pramnio vino versava e caprin cacio
vi grattugiò; cipolla indi v'aggiunse [1],

il giudizio se Omero abbia detto bene o no appartiene alla medicina o all'arte rapsodica?

IONE. Alla medicina.

SOCRATE. E quando Omero dice che Iride

quindi s'immerse d
come ghianda di piombo che a bovino
corno fidata a disertar più scende
i crudivori pesci [2],

diremo che capire quello che dice e giudicar se dice bene o male spetti all'arte della pesca o alla rapsodica?

IONE. Evidentemente a quella della pesca, o Socrate.

SOCRATE. Guarda; se tu mi dicessi: O Socrate, giacchè trovi quali materie in Omero appartengono alle varie arti, e
suvvia, trovami quelle della divinazione, sulle quali spetta giudicare all'indovino se siano bene o male espresse; guarda, dico, con quanta verità ti risponderei. Ne parla in più luoghi anche nell'*Odissea*, per esempio dove l'indovino Teoclimeno della gente dei Melampodi, dice ai proci:

Ah miseri, che veggio? e qual v'incontra 539
caso funesto? al corpo intorno intorno
d'atra notte vi gira al capo un nembo.
Urlo fiero scoppiò, bagnarsi i volti
d'involontarie lagrime....
L'atrio s'empie e il cortil d'ombre che in fretta
giù discendon nell'Erebo; disparve
dal cielo il sole e degli aerei campi
una densa caligine indonnossi [3].

(1) *Iliade*, XI, 640 sg.
(2) *Iliade*, XXIV, 80 sgg.
(3) *Odissea*, XX, 357-53, 355-57.

Spesso anche nell'*Iliade*; per esempio nella battaglia delle mura:

> Irresoluti s'arrestar dubbiando
> di passar oltre, perocchè sublime
> un'aquila comparve, che sospeso
> tenne il campo a sinistra. Il fero augello
> c stretto portava negli artigli un drago
> insanguinato, smisurato e vivo,
> ancor guizzante e ancor pronto alle offese;
> sì che, volto a colei che lo ghermia,
> lubrico le vibrò tra il petto e il collo
> una ferita. Allor la volatrice,
> aperta l'ugna per dolor, lasciollo
> cader dall'alto fra le turbe e forte
> d stridendo sparve per le vie dei venti (1).

Dirò che questo e simili passi voglion essere interpretati e giudicati dall'indovino?

IONE. E farai bene, o Socrate.

X. — SOCRATE. E anche tu dici bene, o Ione. Ora come io ti scelsi e dall'*Odissea* e dall'*Iliade* i luoghi che spettano
e all'indovino al medico al pescatore, così tu, tanto più esperto di me in Omero, sceglimi quelli che appartengono al rapsodo e all'arte sua, e che quindi il rapsodo deve spiegare agli altri e giudicare.

IONE. Io credo tutti, o Socrate.

SOCRATE. Non è vero che tu creda tutti: sei tanto smemorato? Un rapsodo non dovrebbe mica essere smemorato!

540 IONE. E che cosa dimentico?

SOCRATE. Non ti ricordi d'aver detto che l'arte rapsodica è diversa da quella del guidar cavalli?

IONE. Mi ricordo.

SOCRATE. Ed hai convenuto che, essendo diversa, conosce cose diverse?

IONE. Sì.

---

(1) *Iliade*, XII, 200 sgg.

Socrate. Quindi, secondo le tue parole, l'arte rapsodica non conoscerà tutto, e neanche il rapsodo.

Ione. Eccetto forse queste tali cose.

Socrate. E per queste tali cose intendi quelle che non b
appartengono alle altre arti. Quali adunque conoscerà, se non le conosce tutte?

Ione. Quali convengono dire all'uomo e quali alla donna, quali al servo e quali all'uomo libero, quali a chi comanda e quali a chi è soggetto.

Socrate. Forse che il rapsodo saprà meglio del pilota ciò che convien dire a chi comanda la nave in mezzo alla tempesta?

Ione. No, codesto lo saprà meglio il pilota. c

Socrate. E ciò che convenga dire a chi comanda all'ammalato, lo saprà meglio il rapsodo o il medico?

Ione. Nemmeno questo.

Socrate. Ma ciò che si conviene al servo.

Ione. Sì.

Socrate. Dunque che cosa debba dire un servo guardiano d'armenti per calmare le vacche inferocite, lo saprà meglio il rapsodo che il bifolco?

Ione. No certo.

Socrate. E ciò che debba dire una serva filatrice sulla lavorazione della lana? d

Ione. No.

Socrate. E saprà cosa convenga dire a un generale per animare i soldati?

Ione. Sì, codesto il rapsodo lo saprà.

XI. — Socrate. Come! l'arte rapsodica sarà la strategica?

Ione. Almeno io saprei cosa convien dire ad un generale.

Socrate. Perchè forse sei anche stratega, o Ione. Se t'intendessi anche di cavalli e di sonar la cetra, distingueresti i cavalli bene e male cavalcati. Però se io ti chiedessi con e
quale delle due arti tu li riconosci, se con quella per cui sei auriga o con l'altra per cui sei citarista, che risponderesti?

Ione. Quella per cui sono auriga.

Socrate. E se distinguessi anche chi suona bene, confesseresti di farlo con l'arte per cui sei citarista, e non con quella per cui sei auriga.

Ione. Sì.

Socrate. Ora, poichè t'intendi di guerra, lo fai in quanto sei stratega o in quanto sei buon rapsodo?

Ione. Non mi pare che ci sia differenza.

541 Socrate. Come! nessuna differenza? Tieni tu la rapsodica e la strategica per un'unica arte o per due?

Ione. A me par una.

Socrate. Dunque chi è buon rapsodo, è anche buon condottiero d'eserciti?

Ione. Precisamente, o Socrate.

Socrate. Dunque, chi è buon generale è anche buon rapsodo.

Ione. Questo poi no.

b Socrate. Credi però che il buon rapsodo sia anche buon condottiero?

Ione. Certamente.

Socrate. Tu sei il miglior rapsodo di tutta la Grecia.

Ione. E di molto, o Socrate.

Socrate. E sei anche il miglior generale della Grecia?

Ione. Puoi esserne certo, o Socrate, e l'ho imparato da Omero.

XII. — Socrate. E perchè, o Ione, giacchè oltre a rapsodo sei anche il miglior condottiero, vai girando per la Grecia a declamare e non comandi eserciti? Credi che in
c Grecia ci sia gran bisogno d'un rapsodo con la corona d'oro e non ci sia nessun bisogno d'un generale?

Ione. La nostra città, o Socrate, è soggetta a voi, è sotto il vostro comando militare e non ha bisogno di un generale; nè la vostra nè quella dei Lacedemoni eleggerebbe me, perchè credete di bastare a voi stessi.

Socrate. Ottimo Ione, non conosci Apollodoro di Cizico?

Ione. E che uomo è costui?

Socrate. Quello che gli Ateniesi elessero più volte gene-
d rale, quantunque forestiero; e Fanostene di Andros ed Era-

clide di Clazomene, che questa città, avendo essi dato prove d'essere persone di valore, quantunque forestieri eleva a cariche militari e civili. E non nominerà generale e non onorerà Ione di Efeso, se egli acquisterà fama d'uomo di valore? E voi Efesii non siete originari d'Atene? ed Efeso non è mi- e
nore di alcun'altra città. Tu però, o Ione, se è vero che sei capace di lodare Omero per arte e scienza, mentre mi hai dichiarato di saper dire su lui molte belle cose promettendomi di farmele udire, hai torto di mancarmi di parola e di non volermi dire, ad onta delle mie insistenze, nemmeno in quali materie sei capace di discorrerne, ma, come Proteo, ti rivolti su e giù trasformandoti, tanto che mi guizzi fuori con- 542
dottiero di eserciti, pur di non esporre la tua dottrina omerica. Se adunque, come dicevo, sei artista e avendomi promesso un saggio su Omero m'inganni, sei colpevole; se invece non sei artista, ma per divina virtù e ispirato da Omero puoi dire molte belle cose sul poeta senza saper nulla, come dissi di te, allora non hai colpa. Scegli adunque che cosa preferisci d'esser ritenuto da noi, ingiusto o divino.

Ione. Molto ci corre, o Socrate; è molto meglio essere creduto divino.

Socrate. E tale ti reputiamo, o Ione; non artista, ma b
divino celebratore di Omero.

MENESSENO

Socrate, Menesseno.

I. — Socrate. O Menesseno, vieni dalla piazza o di dove? 234

Menesseno. Dalla piazza, o Socrate, dal palazzo del Consiglio.

Socrate. E che hai tu da fare col Consiglio? o si capisce che tu credi d'essere al termine della tua educazione e degli studi, ti reputi già maturo a cose maggiori, e così giovine ti disponi a governare noi più vecchi di te, affinchè la tua casa non manchi mai di fornire alla città qualche uomo politico? b

Menesseno. Se tu, o Socrate, mi permetterai e mi consiglierai di aspirare alle magistrature, lo farò prontamente; se no, no. Ora son andato a prendere notizie al Consiglio, che deve eleggere l'oratore funebre per i morti in guerra. Sai che si stan preparando i funerali [1].

Socrate. Lo so; ma chi hanno eletto?

Menesseno. Nessuno; protrassero l'elezione a domani. Credo però che sarà eletto Archino o Dione.

II. — Socrate. Eppure, o Menesseno, forse per più ra- c
gioni è bello morire per la patria. Splendidi sono i funerali anche per i poveri; anche i men buoni ottengono lodi da uomini sapienti, i quali non lodano come vien viene, ma da lungo tempo han preparato i loro discorsi, e lodano in così

---

(1) Intende i solenni onori funebri che la città tributava ogni anno ai morti per la patria. Cfr. il c. XXV.

bel modo, che, ricordando i meriti veri e non veri di cia-
235 scuno e rivestendoli di bellissime frasi, affascinano gli animi nostri. Essi lodano la città in tutte le maniere, e i morti in guerra e tutti i nostri progenitori e noi che viviamo, di guisa che io, lodato da loro, sento destarsi in me generosi sentimenti e ciascuna volta li sto a sentire ammaliato, illu-
b dendomi d'essere divenuto ad un tratto più grande più nobile più bello del vero. E come avviene che per lo più dei forestieri mi vengono dietro e stanno ad ascoltare, cresce ad un tratto la mia importanza ai loro occhi. Mi pare infatti che sì rispetto a me che rispetto alla città essi provino la stessa impressione mia, cioè che, persuasi dall'oratore, la trovino più meravigliosa di prima. Questa mia dignità
c dura più di tre giorni: tanto addentro penetra ed echeggia negli orecchi la parola e la voce dell'oratore, che solo a stento nel quarto o quinto giorno mi sovviene di me stesso e m'accorgo dove sono, parendomi fino allora quasi di aver abitato le isole dei beati. Tanto sono abili i nostri oratori.

III. — Menesseno. Tu prendi sempre in giro gli oratori, o Socrate. Ora però credo che l'eletto non si troverà fra le rose, perchè l'elezione fu indetta all'improvviso, di guisa che sarà probabilmente costretto a improvvisare.

d Socrate. Ma che! Tutti hanno i loro discorsi belli e pronti, e poi non è difficile improvvisare questa roba. Se dovessero parlar bene degli Ateniesi nel Peloponneso e dei Peloponnesii in Atene, per persuadere e far buona figura occorrerebbe un buon oratore; ma quando uno si cimenta innanzi a quelli che loda, non è gran fatica farsi applaudire.

Menesseno. Non credi, o Socrate?

Socrate. No davvero.

e Menesseno. E tu pensi che ne saresti capace se dovessi farlo e il Consiglio eleggesse te?

Socrate. Nulla di strano, o Menesseno, che ne fossi capace anch'io, ch'ebbi una maestra di retorica non dappoco, ma tale che creò molti altri buoni oratori, uno poi eccezionale, Pericle di Santippo.

Menesseno. E chi è? o è chiaro che intendi Aspasia?

SOCRATE. Appunto; e poi Conno figlio di Metrobio. Ecco i miei due maestri, uno di musica, l'altro di retorica. Nes- 236
suna meraviglia che un uomo istruito in questo modo sia ottimo oratore. Però anche uno istruito peggio di me, nella musica da Lampro, nella retorica da Antifonte di Ramnunte, sarebbe capace di venir applaudito lodando gli Ateniesi in Atene.

IV. — MENESSENO. E tu che cosa avresti da dire se dovessi parlare?

SOCRATE. Di mio forse nulla; ma ieri sentii recitare da Aspasia un discorso funebre proprio per questi stessi morti. b
Venne a sapere, come te, che gli Ateniesi stavano per eleggere l'oratore e mi espose quanto s'avrebbe a dire, parte improvvisando, parte profittando, come credo, delle idee già meditate quando compose l'orazione detta da Pericle e mettendo insieme gli avanzi di quella [1].

MENESSENO. E ricorderesti ciò che Aspasia ha detto?

SOCRATE. Se non isbaglio, lo imparai da lei, e per poco non mi picchiò perchè dimenticavo. c

MENESSENO. E perchè non ce lo fai sentire?

SOCRATE. Basta che non s'arrabbii la mia maestra se io pubblico il suo discorso.

MENESSENO. No no, o Socrate, di' su, e mi farai un gran piacere, sia che tu riporti quello d'Aspasia, sia di un altro qualunque, purchè tu parli.

SOCRATE. Ma forse tu riderai di me, se così vecchio mi vedrai giocare.

MENESSENO. Niente affatto, o Socrate. Tu, ad ogni modo, parla.

V. — SOCRATE. Non posso proprio fare a meno di soddisfare il tuo desiderio. Già se tu m'invitassi a levarmi il d
mantello e a ballare, giacchè siamo soli, farei anche questo per contentarti. Senti dunque. Ella cominciò il discorso parlando dei morti nel modo seguente:

---

(1) Cfr. la famosa orazione funebre che Tucidide fa recitare a Pericle, nel libro II, capo 35 sgg.

— Questi ricevono nel fatto i dovuti onori funebri, fra i
quali compiono il fatal viaggio, accompagnati ufficialmente
dalla città e particolarmente dai loro congiunti; ma ricevono
e anche l'altro onore con le parole, imposto dalla legge e dal
dovere, perchè da un solenne discorso sorge negli uditori la
memoria e l'encomio delle loro opere egregie. Occorre tal
discorso che lodi adeguatamente i morti, ammonisca bene-
volmente i vivi esortando i figli e i fratelli ad imitare il va-
lore di questi, consoli i padri e le madri e i progenitori, se an-
237 cora vi sono. E quale dovrà essere questo discorso? donde
cominceremo a lodare uomini valorosi, che vivi allietarono
i loro cari con la propria virtù e riscattarono con la morte la
salvezza dei vivi? a me sembra naturale di dover lodarli giac-
chè furono valorosi, e tali divennero per essere nati da buoni
cittadini. Lodiamo adunque anzi tutto la nobiltà della na-
b scita; poi l'allevamento e l'educazione; appresso esporremo
come abbiano compiuto opere belle e degne della loro origine.

VI. — Primo fondamento della nobiltà loro fu la prove-
nienza degli antenati, non già immigrati, in modo che i
discendenti appariscano forestieri perchè venuti di fuori e
qui stabiliti, ma autoctoni che abitano e vivono nella loro
vera patria; allevati non come altri da una matrigna, ma
c dalla terra madre in cui abitavano, ed ora riposano morti
nei luoghi proprî di colei che li generò, li allevò, li accolse. È
giusto pertanto celebrare prima la madre stessa; così si viene
ad un tempo ad illustrare anche la nobiltà della loro nascita.

VII. — Questa terra merita di esser lodata non solo da
noi, ma da tutti gli uomini per molte altre ragioni, fra le
quali prima e maggiore è quella d'essere cara agli dèi. Ne
d fa testimonianza la gara e il giudizio degli dèi che se la
contrastarono [1]. E come non è giusto che sia lodata da tutti
gli uomini quella che fu lodata dagli dèi? Altra lode le va
attribuita perchè nel tempo in cui ogni terra produceva tutte

---

(1) Allude alla leggenda della contesa per il possesso di Atene fra Nettuno, che creò il cavallo, e Minerva che creò l'olivo. Questo fu giudicato più utile, onde Atene divenne la città di Athena (Minerva). Vedi Ovid., *Metam.*, vi, 70 sgg.

le specie di animali, feroci e mansueti, la nostra fu sterile e monda di fiere e prescelse di generar l'uomo, superiore
agli altri per intelligenza e che solo conosce la giustizia e e
gli dèi. Che questa terra abbia prodotto gli antenati di costoro e nostri, è questa una gran prova. Ogni genitrice ha un nutrimento adatto al suo parto; dal che si distingue se una donna ha veramente partorito, perchè se le mancano le
sorgenti per nutrire il figlio, il parto è simulato. Ebbene, la 238
nostra terra offre sufficiente prova d'aver dato vita agli uomini, perchè unica a quei tempi, e poi prima d'ogni altra, produsse gli alimenti umani del frumento e dell'orzo, ottimi cibi pel genere umano, appunto per avere essa medesima creato questo animale. Tali prove bisogna ammettere più per la terra che per la donna, perchè non è la terra che abbia imitato la donna nella gestazione e nel parto, ma la donna ha imitato la terra. Di tal frutto non fu avara, ma lo distribuì anche agli altri. Dopo produsse ai posteri l'olio, sollievo alle fatiche (1). Dopo averli tirati su fino alla giovinezza, pro-
cacciò loro la guida e l'istruzione degli dèi, dei quali ora b
non occorre fare i nomi, perchè li sappiamo. Questi insegnarono loro le arti per soddisfare ai bisogni della vita e mostrarono l'acquisto e l'uso delle armi per la difesa della terra.

VIII. — Nati ed educati a questo modo i progenitori di costoro viveano avendo fondato una costituzione civile, di
cui sarà opportuno fare un breve cenno. La costituzione è c
alimento degli uomini: se buona, fonte di beni; se cattiva, di mali. Quindi bisogna spiegare come i nostri antenati siano cresciuti in una buona costituzione, per cui ed essi furono buoni, e buona anche la presente generazione, a cui appartengono i nostri morti. La stessa costituzione vigeva allora e vige adesso, un'aristocrazia (2) nella quale viviamo e da quel
tempo quasi sempre vivemmo. Chi la chiama democrazia, d
chi in altro modo a suo piacere; ma veramente è un'ari-

(1) Int. negli esercizî ginnastici.
(2) Int. non il governo d'una classe, ma il governo dei migliori.

stocrazia con l'approvazione del popolo. Noi abbiamo sempre dei re, prima ereditarii, poi eletti (1). L'autorità sovrana è in massima parte nel popolo, il quale investe delle magistrature e del potere quelli che via via gli paiono migliori, e nessuno ne fu escluso per malattia o per povertà o per non conoscere i genitori suoi, nessuno riportò onori presso gli avversarî, come in altre città, ma unica norma è que-
e sta: chi è considerato savio o buono, costui riceve il potere e governa. Causa di tale costituzione è l'eguaglianza della nascita. Le altre città, composte d'uomini disuguali e di varia origine, hanno anche costituzioni diverse, tirannidi e oligarchie, per cui i cittadini si considerano fra loro come
239 servi e padroni. Noi e i nostri, nati fratelli da una stessa madre, non pretendiamo d'essere fra noi servi e padroni, ma l'eguaglianza della nascita ci costringe a cercare anche l'eguaglianza legale e di non cedere a nessun altro, fuorchè nel pregio della virtù e dell'intelligenza.

IX. — Onde cresciuti in piena libertà i nostri e loro progenitori, e questi medesimi di pura origine, compirono no-
b bili gesta dappertutto e privatamente e pubblicamente, convinti ch'era loro dovere combattere per l'indipendenza di Greci anche contro altri Greci, coi barbari per quella di tutti i Greci. Quando Eumolpo e le Amazzoni ed altri ancor prima invasero il paese, dire come si difesero e come difesero gli Argivi contro i Cadmei e gli Eraclidi contro gli Argivi non si può degnamente in questo breve tempo; ma i loro poeti, esaltando in versi la loro virtù, l'han fatta conoscere
c a tutti; se adunque noi ci mettessimo a bandirla in prosa, verisimilmente resteremmo al disotto. Perciò mi sembra opportuno di lasciar da parte questo argomento, che ormai ha quello che si merita. Ma quei fatti, dai quali nessun poeta ricavò ancora gloria degna del loro valore e rimangono dimenticati, questi credo di dover ricordare con lode e rac-

(1) Il secondo arconte dicevasi re, perchè dopo abolita la monarchia continuava ad esercitare le funzioni religiose e la giurisdizione famigliare degli antichi re.

comandare ad altri di farne soggetto di canti e di poemi in modo degno dei loro autori. E primi tra questi sono: i Per- d
siani, che dominatori dell'Asia tentavano soggiogare l'Europa, furono arrestati dai figli di questa terra e genitori nostri; il che è giusto ricordare per prima cosa e lodarne la virtù. Ma per celebrare a dovere il loro valore bisogna considerarlo tornando con la mente a quel tempo, quando tutta l'Asia era ormai soggetta al terzo re. Il primo dei quali, Ciro, dopo avere col suo genio resi indipendenti i Persiani, suoi compaesani, si rese soggetti i Medi, ch'erano e
stati i padroni, e regnò sul resto dell'Asia fino all'Egitto; suo figlio sull'Egitto e sulla Libia fin dove si poteva arrivare; Dario, che fu il terzo, per terra portò il confine del suo regno fino agli Sciti e colle navi dominò il mare e le isole, tanto che non credeva d'aver più avversarî. Erano 240
soggiogati gli animi di tutti i popoli, tante e tanto grandi e bellicose genti aveva oppresso l'impero persiano.

X. — Dario, incolpando noi e gli Eretriesi di insidiare Sardi, mandò cinquecentomila uomini in barche e navi da guerra e trecento navi; ne diede il comando a Dati e gl'impose di ritornare conducendogli prigionieri Eretriesi ed Ate- b
niesi se voleva conservar la sua testa. Questi, passato ad Eretria contro uomini allora tra i più famosi in guerra e non pochi, li assoggettò in tre giorni e affinchè nessuno scappasse frugò per tutto il paese nel modo seguente. I suoi soldati si spinsero all'estremo confine del territorio [1] e poi tenendosi per mano in lunga fila fra mare e mare lo per- c
corsero tutto per poter dire al re che nessuno era loro sfuggito. Con lo stesso pensiero vennero da Eretria a Maratona, credendo agevole stringere gli Ateniesi nella stessa rete degli Eretriesi e condurli prigionieri. Mentre queste cose in parte eran compiute, in parte si accingevano a compierle, nessuno dei Greci accorse in aiuto nè degli Eretriesi nè degli Ateniesi, salvo i Lacedemoni. Questi arrivarono il giorno

(1) Qui intende l'isola di Eubea dov'era la città di Eretria.

d dopo la battaglia; tutti gli altri, sbigottiti e contenti di
salvarsi pel momento, se ne stettero tranquilli. Bisognerebbe
essere stati là per conoscere il valore di quelli che sosten-
nero a Maratona l'urto dei barbari e punirono la tracotanza
di tutta l'Asia: di quelli che primi alzarono trofei sui bar-
bari e insegnarono agli altri come la potenza persiana non
fosse invincibile, ma che ogni moltitudine ed ogni ricchezza
e cede al valore. Dico dunque che coloro non furono soltanto
i padri dei nostri corpi, ma pur anche della indipendenza
nostra e di quelli che abitano in questa parte della terra.
Perchè guardando a quell'impresa i Greci, divenuti scolari
dei combattenti a Maratona, osarono affrontare anche le
posteriori battaglie per la propria salvezza.

XI. — La palma dunque devesi in questo discorso fu-
241 nebre assegnare prima a quelli; poi a coloro che combatte-
rono e vinsero per mare a Salamina e all'Artemisio. Anche
su questi molto ci sarebbe da dire, quali assalti hanno so-
stenuto e per terra e per mare e come li respinsero; ma
la cosa più bella che voglio ricordare è che compirono
l'opera iniziata da quelli di Maratona. Questi ultimi mostra-
rono ai Greci soltanto che in terra era possibile difendersi
b dai barbari, anche in pochi contro molti, ma per mare ciò
non s'era veduto ancora, mentre i Persiani avean fama d'in-
vincibili sulle navi per numero, per ricchezza, per arte, per
forza. È titolo di lode per quei combattenti l'aver dissipato
nei Greci questo secondo timore, nè più ebbero paura d'una
c moltitudine di navi e d'uomini. Dagli uni e dagli altri poi
accadde che i Greci impararono e si avvezzarono a non aver
paura dei barbari, non per terra da quelli di Maratona, non
per mare da quelli di Salamina.

XII. — Terzo fattore della salvezza greca dico essere stata
la battaglia di Platea, combattuta insieme da Lacedemoni e
da Ateniesi. Questi adunque scongiurarono il massimo e più
d arduo pericolo e per tale virtù ora sono lodati da noi e lo
saranno sempre dai posteri. Dopo ciò molte città greche erano
ancora coi barbari e il re stesso annunziò la sua intenzione
di attaccare nuovamente i Greci. Qui è giusto ricordare an-

che quelli che compirono l'opera di salvezza degli antecessori, cacciando via e purgando il mare da ogni straniero elemento. Questi furono i combattenti sull'Eurimedonte, e
quelli della spedizione di Cipro, quelli che andarono in Egitto e in molti altri luoghi. Questi son degni di memoria e di gratitudine, perchè fecero sì che il re, impaurito, badasse alla sua salvezza e non preparasse insidiosamente la rovina dei Greci.

XIII. — Questa guerra contro i barbari fu sostenuta dal-
l'intera città e per interesse proprio e per quello degli altri 242
connazionali. Ma venuta la pace e salita la città in grande onore, capitò ad essa ciò che suole accadere ai popoli nella prosperità; prima si destò l'emulazione e da questa l'invidia, il che la trasse suo malgrado in guerra contro i Greci. Scop-
piata la guerra, combatterono a Tanagra contro i Lacedemoni b
per l'indipendenza della Beozia. L'esito della battaglia era incerto, ma ne decise l'ultimo fatto: i Lacedemoni se ne andarono, abbandonando quelli che avevano aiutato: i nostri vinsero due giorni dopo ad Enofite e richiamarono giustamente in patria quelli che n'erano stati ingiustamente esiliati. Questi, che primi, dopo la guerra persiana, difesero l'indi-
pendenza di Greci contro altri Greci e con grandi prove di c
valore liberarono i loro alleati, primi ebbero dalla città l'onore di questa tomba. Appresso scoppiò una gran guerra e tutti i Greci mossero contro di noi, guastando la nostra terra e ripagando alla città un'indegna mercede [1]. Ma i nostri li vinsero per mare e, fatti prigionieri a Sfagia i Lacedemoni loro duci, avrebbero potuto ucciderli. Invece li risparmiarono,
li restituirono, conclusero la pace, pensando che contro i d
connazionali si deve combattere fino alla vittoria, non già sradicare la stirpe comune per l'ira particolare d'una città; contro i barbari fino alla distruzione. È giusto pertanto lodare costoro che qui giacciono dopo aver combattuto in questa

(1) Int. dell'aver difeso l'indipendenza di tutti i Greci contro i Persiani.

guerra anche perciò: se alcuni dubitavano che nella guerra
e precedente contro i barbari altri fossero stati migliori degli
Ateniesi, questi dimostrarono che il dubbio non reggeva,
perchè, vincitori nel tumulto generale della Grecia, vinsero
da soli coloro che erano a capo degli altri Greci e insieme
ai quali avevano superato i barbari.

XIV. — Dopo questa pace s'accese una terza guerra, ina-
spettata e terribile, nella quale morirono molti che ora qui
243 giacciono, molti che in Sicilia avevano innalzato trofei com-
battendo per l'indipendenza dei Leontini, in aiuto dei quali
erano accorsi per i patti d'alleanza, e là periti disperando
di ricevere soccorsi dalla città, impedita di portarli dalla
lunghezza della navigazione. Gli avversarî che li combat-
terono esaltarono la loro temperanza e il valore con mag-
giori lodi che altri non ottenga dagli amici; molti peri-
rono nelle battaglie navali dell'Ellesponto, dopo aver cat-
b turate in un sol giorno tutte le navi nemiche ed altre
molte avendone vinte. Quello poi che io chiamai terribile
e inaspettato nella guerra fu che gli altri Greci giunsero
a tale accanimento contro la città, che osarono venire a
trattative col nostro gran nemico, il re; quello che avevano
ricacciato insieme a noi, ora lo richiamarono da parte loro,
il barbaro contro i Greci, e riunirono tutti, Greci e bar-
c bari, contro la città. Qui rifulse la forza e la virtù della città.
Mentre quelli credevano che fosse già stremata, essendo
anche le sue navi chiuse a Mitilene, i nostri accorsero con
sessanta navi, montandovi essi medesimi, e con valore da tutti
riconosciuto vinsero i nemici e liberarono gli amici; poi col-
piti da immeritata sventura, non raccolti dal mare giacciono
d qui [1]. Eterna gloria ad essi, perchè col loro valore non
vincemmo soltanto quella battaglia navale, ma pur anche
il resto della guerra, e per essi la città ebbe fama di non
poter essere vinta neanche da tutto il mondo. E ben a ra-

---

(1) Se il testo non è corrotto, il giacer qui non può essere che simbolico, cioè indicare un cenotafio per i cittadini morti in mare.

gione, perchè fummo vinti dalla nostra discordia, non da
altri, dai quali restiamo tuttora invitti; fummo noi a vincere
noi stessi e da noi rimanemmo vinti. Succeduta a questi av-
venimenti la tranquillità e la pace esterna, la guerra civile e
fu combattuta in modo, che se fosse destinato agli uomini
di vivere fra i tumulti politici, nessuno desidererebbe che la
propria città ne soffrisse altrimenti di così. Di fatti e dal Pireo
e dalla città i cittadini si confusero fra loro lieti e fiduciosi,
e inaspettatamente anche con gli altri Greci, e terminarono
con moderazione la lotta contro quelli di Eleusi. Di che non 244
altra fu la causa se non la vera parentela, che produce,
non a parole ma in fatto, salda amicizia fra congiunti. Con-
vien pure ricordar coloro che morirono in questa guerra fra-
tricida, e come noi siamo riconciliati, così riconciliati come
possiamo con preghiere e sacrifizi in queste solenni esequie,
pregando gli dèi inferi che li hanno in loro potere. Non per
malizia essi usarono violenza fra loro, ma per disgrazia. Di
che siam testimoni noi vivi, i quali, essendo dello stesso b
sangue, ci condoniamo reciprocamente e ciò che abbiam
fatto e ciò che abbiamo patito.

XV. — Dopo, stabilitasi per noi la pace generale, la città
se ne stette tranquilla, perdonando ai barbari se, danneggiati
da noi, si erano strenuamente difesi, ma sdegnata coi Greci, c
che, beneficati da essa, l'aveano compensata unendosi ai bar-
bari, spogliandola delle navi che un tempo li avevano sal-
vati, abbattendone le mura, con le quali avevano impedito
che cadessero le mura loro. Così viveva la città, non più di-
sposta a difendere i Greci minacciati di servitù o da altri
Greci o da barbari. Per tale disposizione d'animo i Lacede-
moni, credendo che noi, sostenitori di libertà, fossimo stre-
mati e che la loro politica consistesse nell'assoggettare gli
altri, a ciò si rivolsero. d

XVI. — Ma ormai qual bisogno c'è di dilungarsi? i fatti
che seguirono non sono antichi nè accaduti in altra genera-
zione. Sappiamo noi stessi come, abbattuti, ricorsero all'aiuto
della città i primi dei Greci, Argivi Beoti Corinzi, e ciò che
è più portentoso, come lo stesso re si trovasse in tal fran-

gente, che da nessun'altra parte gli poteva venire la salvezza
e se non dalla città nostra, ch'egli tanto adoperavasi a distrug-
gere. Che se altri volesse pronunziare una giusta accusa
contro la città, non potrebbe dir altro se non che fu sempre
troppo pietosa e sostenitrice del debole. Nemmeno in quel
tempo fu capace di star salda e di mantenere la sua risolu-
zione di non soccorrere chi l'avesse offesa ove fosse minac-
245 ciato nell'indipendenza, ma si piegò e prestò l'aiuto, col
quale liberò i Greci dalla servitù, tanto che rimasero liberi
fino a che ricaddero da sè nella dipendenza. Il re essa non
osò aiutare direttamente per riguardo ai trofei di Maratona
di Salamina di Platea, ma solo permettendo che esuli e vo-
lontari lo aiutassero, effettivamente lo salvò. Essa poi, ri-
b fatte le mura e la flotta, costretta a riprendere le armi,
combattè contro ai Lacedemoni in favor degli Argivi.

XVII. — Il re, che aveva paura della città, quando vide i
Lacedemoni ridotti a mal partito nella guerra navale, deside-
roso di staccarsene per unirsi a noi e ai nostri alleati, chiese
per sè i Greci del continente, che prima i Lacedemoni gli
avevano abbandonato; egli s'aspettava un rifiuto e insieme
c un pretesto per lui di ritirarsi. Sugli altri alleati egli s'in-
gannò, perchè i Corinzi gli Argivi i Beoti ed altri accettarono,
e giurarono il patto di rilasciargli i Greci d'Asia per un com-
penso in denaro. Soltanto noi non osammo nè consegnare i
Greci nè giurare il patto, tanto nobile liberale sano e solido è
il sentimento della città e naturalmente odiatore della barbarie,
d per essere noi schiettamente Greci senza mistura barbarica.
Con noi non abitano nè Pelopi nè Cadmi nè Egitti nè Danai
nè altri molti barbari per natura, Greci per convenzione, ma
Greci puri, non misti, onde fu istillato nella città lo schietto
odio di elementi stranieri. Quindi restammo nuovamente iso-
lati per non voler compiere un'azione turpe ed empia, quella
e di abbandonare Greci in potere dei barbari. Ricaduti nella con-
dizione in cui prima eravamo rimasti sopraffatti, con l'aiuto
di Dio ne uscimmo meglio di allora, perchè al termine della
guerra avevamo navi e mura e colonie nostre. Certo anche
in questa guerra perdemmo uomini valorosi, parte presi nelle

stretto a Corinto, parte a tradimento nel Lecheo [1]. Valorosi 246
anche quelli che liberarono il re e cacciarono dal mare i Lacedemoni. Io ve li ricordo; a voi spetta unire le vostre lodi e gli onori.

XVIII. — Tali sono le gesta degli uomini qui sepolti e degli altri che morirono per la città; molte sono e belle le imprese ricordate, molte più e più belle quelle taciute, che b
molti giorni e molte notti non basterebbero ad enumerarle tutte. Memori di questi bisogna esortare, come in guerra, i loro discendenti a non abbandonare il posto dei loro maggiori nè a ritirarsi cedendo alla viltà. Io per parte mia, o figli d'uomini prodi, vi esorto fin d'ora, e in avvenire, dovunque vi c
troverò, vi ricorderò ed ecciterò ad essere ottimi cittadini. In questo momento è giusto che io vi riferisca quanto i padri, mentre stavano per affrontare il pericolo, ci commisero di annunziare ai superstiti nel caso che loro incogliesse disgrazia. Vi dirò quello che intesi da loro stessi e che volentieri vi direbbero essi medesimi se riprendessero la favella, desumendolo da ciò che allora dicevano. Voi dovete supporre di ascoltare da essi quanto vi riferirò. Dicevano:

XIX. — O figli, che voi discendete da valorosi padri, il fatto d
stesso dimostra. Noi avremmo potuto vivere ignobilmente, e scegliemmo una morte gloriosa prima di recar disonore a voi e ai posteri nostri ed onta ai padri e agli ascendenti, persuasi che la vita è insopportabile a chi fa vergogna ai suoi, e che nè uomini nè dèi lo amano nè sopra nè sotto la terra. Memori adunque delle nostre parole, qualsiasi cosa facciate, e
dovete farla con virtù, sapendo che senza di questa e possessi e azioni son brutti e turpi. Non la ricchezza con viltà reca bellezza al possessore; egli possiede per altri, non per sè; non bellezza e vigore delle membra recan decoro al vile e fiacco, anzi mettono in maggior luce la sua pusillanimità. Ogni scienza separata dalla giustizia e dalle altre virtù è malizia, 247
non scienza. Perciò volgete sempre e continuamente tutte le

(1) Porto di Corinto.

forze dell'animo a superare possibilmente nella gloria noi e gli antenati; o almeno sappiate che nella gara di virtù fra noi e voi la vittoria nostra reca vergogna, la sconfitta felicità. Noi
b poi saremmo meglio i vinti e voi i vincitori se vi disponeste a non abusare della gloria degli avi e a non disperderla, sapendo che all'uomo che si rispetta nulla è più brutto che farsi onorare soltanto per la gloria dei maggiori. Avere antenati degni d'onore è un magnifico tesoro per i discendenti; consumare un tesoro sia di denaro sia d'onore, e non trasmetterlo ai posteri per difetto di sostanze e di glorie proprie, è cosa
c brutta e indegna d'uomo. Se ciò farete, quando vi coglierà la sorte comune, verrete da noi come amici da amici; se trascurerete voi stessi e vi mostrerete vigliacchi, nessuno vi accoglierà benignamente.

XX. — I padri nostri e le madri, se ancor vivi, bisognà confortare a sopportar con rassegnazione la disgrazia avvenuta, e non piangere insieme — non han bisogno di chi li rat-
d tristi, chè a ciò basta lo sfortunato caso; — ma, consolandoli e calmandoli, ricordar loro che gli dèi esaudirono i loro massimi voti. Essi non aspiravano già ad avere dei figli immortali, ma valorosi e gloriosi, e con ciò ottennero i massimi beni. Non è facile che ad uomo mortale tutto nella vita riesca a seconda. Sopportando fortemente le sventure si mostreranno
e veramente padri di uomini forti e forti essi medesimi; invece, lasciandosi sopraffare, desteranno il sospetto o di non essere nostri o che i lodatori nostri s'ingannano. Il che non deve avvenire, ma quelli devono essere lodatori nostri col fatto, mostrando di essere veramente uomini e padri di uomini. È parso sempre bello quell'antico proverbio ' nulla di troppo ', e tale è in effetto. L'uomo che ha riposto unicamente in sè stesso
248 tutto quanto porta alla felicità o vicino ad essa, e la cui condizione non rimane sospesa ed oscillante in dipendenza dalla buona o cattiva sorte di altri, costui ha posto i più saldi fondamenti della vita, costui è il savio, il valoroso, il prudente; costui e nell'acquisto e nella perdita di sostanze e di figliuoli seguirà il proverbio ' nulla di troppo ', e per la fiducia in sè non si mostrerà nè lieto nè afflitto oltre misura.

Tali pretendiamo e vogliamo che siano anche i nostri, tali
ci mostriamo noi stessi, non dolendoci troppo nè troppo pa- b
ventando se ora dobbiamo morire. Preghiamo poi i genitori
nostri di passare con questi medesimi sentimenti il resto
della vita, e sapere che non già piangendo e lamentando la
nostra perdita ci faranno il maggior piacere, ma, se v'è nei
morti qualche senso de' vivi, tormentandosi e mal sopportando c
le sventure faranno cosa a noi sgradita; tollerandole con rasse-
gnazione, graditissima. La vita nostra avrà ormai la più bella
fine che possa toccare agli uomini, tale che conviene più ono-
rarla che piangerla. Volgendo ogni cura a custodire e mante-
nere le nostre donne e i nostri figliuoli, essi potranno dimen-
ticare la dura sorte e viver meglio e in modo più caro a noi. d
Tanto basta annunziare ai nostri congiunti da parte di noi.
Alla città vorremmo raccomandare i nostri padri e figliuoli,
la decorosa educazione di questi, la degna cura della canizie
di quelli; ma sappiamo bene che, anche senza eccitamento,
essa adempirà questo pietoso ufficio.

XXI. — Tanto, o figli e genitori dei defunti, questi ci com-
misero di annunziarvi ed io vi annunzio con tutto il calore. e
Vi chiedo poi in loro nome, agli uni di imitare i loro padri,
agli altri di non temere per sè, sicuri che sarà provveduto
alla loro vecchiezza, così da parte della città come dei pri-
vati quando incontrino uno che loro appartenga. Voi cono-
scete la premura della città, che scrisse apposite leggi sui
figli e i genitori dei morti in guerra, ed ha prescritto alla
suprema magistratura di vegliare, a preferenza degli altri 249
cittadini, a che i genitori di questi non ricevano offesa, e
come essa ne mantenga i figli e provveda che non s'accor-
gano d'essere orfani, assumendo fino a che son fanciulli essa
medesima la figura di padre, e quando entrano fra gli adulti,
li rimandi alle loro case ornandoli di una intera armatura, e
per ricordo e ammonimento di quanto fece il padre, dà gli b
stromenti della paterna virtù e insieme per buon augurio che
reggerà con vigore il focolare paterno cominciando ad en-
trarvi armato di tutto punto. I morti poi essa non cessa mai
di onorare celebrandone ciascun anno pubblicamente i fune-

rali per tutti, che per ciascuno diventano particolari. Inoltre istituisce giochi ginnici equestri e d'ogni arte musica, assu-
c mendo senz'altro la parte di figlio ed erede dei morti, di padre dei figliuoli, di curatore dei genitori e ascendenti, prendendosi ogni cura di tutti e sempre. Pensando a tutto questo bisogna sopportare con moderazione la sventura; così riuscirete più graditi ai morti e ai vivi e più facili a dare e ricevere premure e conforti. Ora voi e tutti gli altri, dopo aver pianto questi morti conforme alla legge, scioglietevi.

d XXII. — Eccoti, o Menesseno, il discorso di Aspasia di Mileto.

Menesseno. Per Giove, o Socrate, mi dipingi un'Aspasia ben fortunata se, donna com'è, è capace di comporre tali discorsi.

Socrate. Se non credi, vieni con me e sentirai recitare lei stessa.

Menesseno. Mi son trovato più volte con Aspasia e so che cosa è

Socrate. Ebbene? non l'ammiri e non le sei grato di un tal discorso?

Menesseno. Gratissimo, o Socrate, e a lei e a colui che te
e lo ha riferito. E molte grazie anche a colui che me lo recitò.

Socrate. Benissimo: ma bada di non ripeterlo a nessuno, se vuoi che ti riporti molti e belli suoi discorsi pubblici.

Menesseno. Sta sicuro che non fiaterò; tu riportameli.

Socrate. Così farò.

INDICE DI QUESTO VOLUME